

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

## Il volto americano di Nietzsche. La ricezione di Nietzsche in America dal 1945 al 1996

### This is the author's manuscript

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/16833> since

*Publisher:*

La Città del Sole

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

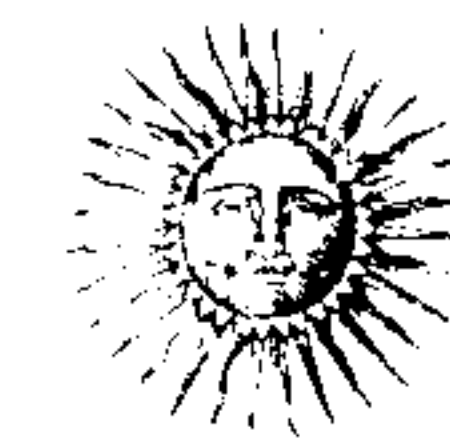
(Article begins on next page)

Uno dei motivi di fondo del dibattito filosofico degli ultimi anni ha nell'incontro-scontro tra analitici e continentali il proprio tema portante. Si è spesso detto (e verificato) che le tradizioni non comunicano, e che i contenuti, oltre che gli stili filosofici, divergono in maniera assolutamente significativa. Ora si può forse indicare nella storia delle ermeneutiche applicate al pensiero di Nietzsche la vicenda di un percorso alternativo, in cui due tradizioni per molti versi antitetiche convergono, sostenute da un duplice obiettivo: comprendere certo il pensiero nietzschiano, ma anche reinterpretare se stesse in una direzione che è a un tempo ricapitolazione genealogica del passato, e anticipazione teleologica del futuro. Questo studio traccia le linee essenziali di un lato di questo rapporto (Nietzsche e la tradizione filosofica anglo-americana), concludendo come il dialogo tra opposti (non solo filosofia analitica e filosofia continentale, ma anche Nietzsche e tradizione analitica) o presunti tali sia non solo possibile, ma anche, di fatto, assolutamente proficuo.

TIZIANA ANDINA

# IL VOLTO AMERICANO DI NIETZSCHE

LA RICEZIONE DI NIETZSCHE  
IN AMERICA DAL 1945 AL 1996



LA CITTÀ DEL SOLE  
1999

*Questo volume è frutto di una ricerca promossa  
dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.*

*A mia madre, mio padre e Alessia*

L'Universo, qualunque possa essere, è tutto d'un  
pezzo come un Oceano; il minimo movimento  
estende il suo effetto a qualunque distanza.

Leibniz, *Saggi di Teodicea*

Copyright © 1999  
by ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI  
Napoli, Palazzo Serra di Cassano  
Via Monte di Dio, 14

EDIZIONI «LA CITTÀ DEL SOLE»  
Napoli

ISBN 88-8292-017-8



INDICE

|  |      |
|--|------|
| <i>Abbreviazioni e sigle</i>                       | p. 9 |
| <i>Introduzione</i>                                | 11   |
| Capitolo 1   |      |
| SULLE TRACCE DI NIETZSCHE                          | 25   |
| 1.1. Preistoria di una tradizione                  | 28   |
| 1.2. Dal biologismo filosofico al pragmatismo      | 36   |
| 1.3. Emerson: alle radici del pensare nietzschiano | 67   |
| Capitolo 2   |      |
| LA PRIMA RICEZIONE: TRA MORALE E COSTRUZIONE       | 87   |
| 2.1. Nietzsche e il nazismo: tra storia e leggenda | 91   |
| 2.2. Nietzsche maestro di morale                   | 107  |
| 2.3. Potenza come etica e costruzione              | 121  |
| 2.4. Quel che resta del cristianesimo              | 144  |
| 2 5. Kaufmann e dintorni                           | 160  |
| Capitolo 3   |      |
| NIETZSCHE E L'ERMENEUTICA ANALITICA                | 167  |
| 3.1. La filosofia analitica americana              | 168  |
| 3.2. L'ombra di Kant                               | 178  |

|  |        |
|--|--------|
| 3.3. Significati dell'Eterno Ritorno                         | p. 205 |
| 3.4. Ontologia della potenza                                 | 217    |
| 3.5. Indebolimento del modello analitico: alcune conclusioni | 225    |

#### Capitolo 4

|   |     |
|---|-----|
| OLTRE LE IDEOLOGIE: POLITICA E ANTI-POLITICA                  | 231 |
| 4.1. Nietzsche e l'eroismo ellenico                           | 236 |
| 4.2. Politik <i>versus</i> Kultur                             | 246 |
| 4.3. Per una storia della volontà di potenza                  | 265 |
| 4.4. Ritratto di un Superuomo                                 | 278 |
| 4.5. I rischi del «politico» in Nietzsche: alcune conclusioni | 293 |

#### Capitolo 5

|   |     |
|---|-----|
| VERSO UN'ETICA DELLA COSTRUZIONE DEL SÉ                     | 303 |
| 5.1. Alle soglie del narrativo: quando lo stile è filosofia | 310 |
| 5.2. Lungo il filo conduttore dello stile                   | 323 |
| 5.3. L'immoralismo nietzschiano: tra etica ed estetica      | 365 |
| 5.4. La danza di Nietzsche                                  | 375 |

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| <i>Bibliografia dei testi citati</i> | 393 |
|--------------------------------------|-----|

#### Appendice:

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| NIETZSCHE IN AMERICA, 1945/1996 | 423 |
|---------------------------------|-----|

|                        |     |
|------------------------|-----|
| <i>Indice dei nomi</i> | 513 |
|------------------------|-----|

### ABBREVIAZIONI E SIGLE

Le opere e i frammenti postumi di Nietzsche vengono citati nel corpo del testo (alla sigla seguono i numeri del paragrafo e quelli della pagina) facendo riferimento all'edizione condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll. suddivisi in tomi, Milano, Adelphi, 1964-1982, secondo le seguenti sigle:

*A* = *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Milano, Adelphi, vol. V, tomo I, 1964,

*ABM* = *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo II, 1968<sup>2</sup>,

*AMC* = *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo III, 1970,

*CPZ* = *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo I, 1968<sup>2</sup>,

*EH* = *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo III, 1970,

*EP I* = *Epistolario 1850-1869*, Milano, Adelphi, vol. I, 1976,

*EP II* = *Epistolario 1869-1874*, Milano, Adelphi, vol. II, 1976,

*GM* = *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo II, 1968<sup>2</sup>,

*GS* = *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, vol. V, tomo II, 1965,

*NdT* = *La nascita della tragedia, ovvero greccità e pessimismo*, Milano, Adelphi, vol. III, tomo I, 1972,

*SG* = *Lo stato Greco*, Milano, Adelphi, vol. III, tomo II, 1973,

*UtU I* = *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. I*, Milano, Adelphi, vol. IV, tomo II, 1965,

UtU II = *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, II, parte prima, *Opinioni e sentenze diverse*, Milano, Adelphi, vol. IV, tomo III, 1967.  
 VMSE = *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Milano, Adelphi, vol. III, tomo II, 1973.

Il materiale dei frammenti postumi è indicato con la sigla *FP* = *Frammenti postumi*, seguita dal riferimento cronologico, secondo i seguenti raggruppamenti:

*FP* 1869-1874 = *Frammenti postumi* 1869-1874, vol. III, tomo III,  
*FP* 1875-1876 = *Frammenti postumi* 1875-1876, vol. IV, tomo I,  
*FP* 1876-1878 = *Frammenti postumi* 1876-1878, vol. IV, tomo II,  
*FP* 1878-1879 = *Frammenti postumi* 1878-1879, vol. IV, tomo III,  
*FP* 1879-1881 = *Frammenti postumi* 1879-1881, vol. V, tomo I,  
*FP* 1881-1882 = *Frammenti postumi* 1881-1882, vol. V, tomo II,  
*FP* 1882-1884 = *Frammenti postumi* 1882-1884, (parte prima), vol. VII, tomo I,  
*FP* 1884 = *Frammenti postumi* 1884, vol. VII, tomo II,  
*FP* 1884-1885 = *Frammenti postumi* 1884-1885, vol. VII, tomo III,  
*FP* 1885-1887 = *Frammenti postumi* 1885-1887, vol. VIII, tomo I,  
*FP* 1887-1888 = *Frammenti postumi* 1887-1888, vol. VIII, tomo III,  
*FP* 1888-1889 = *Frammenti postumi* 1888-1889, vol. VIII, tomo III.

I testi degli autori americani più citati vengono riportati nel corpo del testo secondo il sistema autore-data; per l'elenco completo si rimanda alla *Bibliografia dei testi citati*.

## INTRODUZIONE

Questo studio prende l'avvio da una constatazione che si è progressivamente trasformata in una curiosità teorica: la quantità di bibliografia critica che, negli ultimi quarant'anni, il mondo americano ha accumulato sui più diversi aspetti del pensiero nietzschiano. Data la pervasività quasi capillare della filosofia di Nietzsche nella cultura del Novecento, l'annotazione potrebbe parere abbastanza scontata. Tuttavia, è sufficiente una conoscenza superficiale della storia filosofica americana per rendersi conto del contrario; ovvero, del fatto che, probabilmente, le motivazioni dell'interesse del mondo americano per Nietzsche non sono affatto casuali, ma dipendono da complesse ragioni interne alla sua evoluzione culturale. Inoltre va notato – dato significativo proprio perché in evidente contraddizione con quanto si è appena anticipato – che tranne il lavoro di H. A. Steilberg<sup>1</sup>, che per altro si ferma agli anni cinquanta, non esiste alcuno studio che esamini organicamente i risultati raggiunti dalla critica americana su Nietzsche: in qualche modo il mondo filosofico continentale continua a ritenere che i contributi degli interpreti d'oltre oceano siano e rimangano teoricamente marginali. Invece, almeno nel caso di Nietzsche, le cose vanno diversamente.

<sup>1</sup> H. A. Steilberg, *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*, Berlin, De Gruyter, 1996.



Secondo quel che andremo a vedere, il filosofo tedesco si è incuneato all'interno della filosofia americana come una sorta di corpo estraneo, con la conseguenza che negli Stati Uniti si è sviluppata una ricezione progressivamente originale rispetto a quella continentale e, soprattutto, che Nietzsche ha rappresentato, e rappresenta, per questa realtà culturale, la sede teorica preferenziale grazie a cui il pensiero filosofico americano è stato in grado, da un lato, di confrontarsi con la tradizione europea, dall'altro, di ripensare progressivamente alcuni dei propri obiettivi teorico-programmatici. Alla luce di ciò, per orizzontarci in questa vastissima bibliografia, si è utilizzato un criterio insieme linguistico e culturale; nel senso che sono stati presi in esame quei lavori (in lingua inglese) che per ragioni differenti hanno impresso una svolta significativa tanto al *modo* di leggere Nietzsche, quanto, parallelamente, alla rielaborazione dei criteri attraverso cui il mondo americano ha via via strutturato la propria identità culturale. Ciò ovviamente significa che sono stati inclusi, ove l'importanza e lo spessore teorico lo giustificassero, anche lavori di filosofi inglesi, canadesi, australiani ecc.; ovvero quegli studi che, pur non appartenendo in senso stretto (geografico) al mondo americano, sono comunque entrati direttamente e profondamente ad interagire con questo orizzonte filosofico.

Quella su Nietzsche, soprattutto a partire dagli anni settanta, è dunque una bibliografia amplissima che, fatte salve poche, recenti eccezioni, non è stata guardata con la dovuta attenzione dalla critica europea. Il motivo di questo relativo disinteresse da parte degli studiosi continentali probabilmente è duplice: da un lato, abbiamo a che fare con il residuo di un pregiudizio, ovvero con l'idea (o forse l'impressione) che l'inconsistenza della tradizione filosofica americana non offra motivi validi

nemmeno per soffermarsi sui suoi attuali sviluppi; dall'altro, la relativa difformità di conclusioni a cui sembrano approdare le letture americane su Nietzsche.

Le critiche rivolte dal mondo europeo alla tradizione filosofica americana sono fin troppo note: eccessivo tecnicismo, aridità di un dibattito che soprattutto in ambito analitico ha finito per assimilare l'ontologia all'epistemologia e alla logica, mancanza di una tradizione (non solo filosofica) che sia in grado di competere con quella continentale e così via. Ma, soprattutto, è stato guardato con grande sospetto il «sogno» neokantiano della filosofia analitica (un po' l'analogo americano della fenomenologia) di fare della filosofia una scienza rigorosa, ovvero un tipo di sapere strutturato metodologicamente e capace di dare risposte certe a problemi ben definiti. Uno sguardo estremamente sintetico e complessivo della storia filosofica americana ci mostra proprio la centralità della fase analitica; che cioè il pensiero americano si sia per lungo tempo (auto)interpretato secondo i parametri analitici ha, soprattutto in una ricerca come la nostra, più di una interessante implicazione.

Tuttavia, la filosofia americana non è assimilabile *tout court* al pensiero analitico: le sue origini sono infatti riconducibili con tutta evidenza (e anche piuttosto ovviamente) alla tradizione europea, ovvero, in periodi successivi, ora al pensiero inglese, ora all'idealismo tedesco. In questo panorama ancora così legato alla filosofia continentale, le prime letture di Nietzsche si sono incentrate principalmente sull'aspetto etico-morale del suo pensiero; il che è da intendendosi soprattutto in riferimento alla forte componente religiosa che permeava diffusamente la cultura americana di fine Ottocento. Perciò, i due elementi che più concretamente hanno indirizzato la ricezione di inizio secolo furono, da un lato, la componente religiosa di matrice prote-

stante (nella sua versione unitariana e trascendentalista), dall'altro un concreto interesse politico. Le colonie, nel processo di progressivo distacco dalla madrepatria, avevano sentito chiara l'esigenza di elaborare una prospettiva sociopolitica autonoma e indipendente: in questo contesto (che andrà consolidandosi fino agli inizi del Novecento) il pensiero nietzschiano subisce un processo di progressiva «normalizzazione» che si farà realmente evidente negli anni cinquanta, quando, a complicarne la lettura, saranno di nuovo problematiche politiche, questa volta però in un clima culturale profondamente sconvolto (e non poteva essere diversamente) dalle vicende militari della seconda guerra.

Fino a tutti gli anni cinquanta la normalizzazione di Nietzsche comportò due conseguenze principali: da un lato, distorse almeno in parte il senso della sua critica alla tradizione platonico-cristiana, reinterpretandola come una sorta di anatema contro la decadenza della morale tradizionale, a tutto vantaggio di una ripresa del cristianesimo delle origini. In questo senso, la critica al cristianesimo, soprattutto nella sua versione paolina e luterana, sarebbe da intendersi come la volontà (magari non sempre chiaramente espressa) di reintrodurre una morale ed un'etica (ovviamente ancora sempre cristiane) più rigorose. D'altro canto poi (soprattutto con Walter Kaufmann), fu operata una vistosa e non meno fondamentale normalizzazione politica: rendere leggibile Nietzsche in un periodo storico particolare come quello della rinascita post-bellica significava – cosa che puntualmente accadde – in primo luogo entrare pesantemente nel dibattito sulla correttezza, anche metodologica, delle letture filonaziste, oltre che prendere posizione sulla stessa portata politica del pensiero di Nietzsche. Le due cose non potevano che andare di pari passo, dato che interpreti dell'autorevolezza di Bäumler ricon-

ducevano esplicitamente la filosofia della potenza alla sua matrice politica, anche a scapito delle problematiche più esplicitamente ontologiche.

Da questo sforzo, che è andato complessivamente nel senso di una graduale riduzione del senso e della portata critica e decostruttiva del pensiero di Nietzsche, sono emersi alcuni limiti evidenti che, com'è ovvio, hanno impresso nuovi impulsi a successivi sviluppi: non da ultimo, la ricostruzione della filosofia di Nietzsche attorno al centro teorico formato dagli scritti del cosiddetto periodo di mezzo ha portato come conseguenza una esclusione netta e radicale del pensiero della potenza, soprattutto in quella che è la sua formulazione nelle annotazioni dei *Frammenti postumi*. Per leggere Nietzsche come un rigoroso filosofo della sperimentazione, dedito ad elaborare un pensiero dell'*Überwindung* orientato in senso monista, è innanzitutto necessario prescindere, come tra l'altro fa dichiaratamente Kaufmann, dai *Frammenti postumi*, svuotando la filosofia della potenza da tutte le principali implicazioni di carattere pratico (dunque, politico-sociale). Quindi, non solo Nietzsche non può essere accostato per ragioni teoriche, oltre che storiche, al nazismo, ma – e su questo punto è difficile continuare a concordare con quella parte di critica americana che avalla le posizioni di Kaufmann – la sua filosofia deve gioco-forza essere letta come sostanzialmente impolitica. E questo perché, in caso contrario, si dovrebbe trovare il modo per conciliare l'autoperfezionamento spirituale (assolutamente privatistico), che Kaufmann associa all'*Überwindung*, con posizioni che in ambito politico sono dichiaratamente aristocratiche ed elitarie. Insomma, una lettura di questo genere porterebbe importanti conseguenze anche nella sfera etico-morale, quella su cui gli interpreti americani, almeno fino a tutti gli anni cinquanta, hanno maggiormente incentrato la loro attenzione.



In realtà però, un discorso di questo genere, secondo quel che avremo modo di sviluppare meglio in seguito, sacrifica alla leggibilità la valenza critico-emancipativa della riflessione nietzschiana. Com'è noto, in ambiente europeo il senso critico del pensiero di Nietzsche è stato evidenziato da Heidegger prima e da Ricoeur poi; nel senso che Heidegger è stato il primo a fare di Nietzsche uno dei momenti culminanti della critica (essa stessa ancor sempre metafisica) alla metafisica occidentale, mentre Ricoeur, accomunandolo a Marx e Freud, lo ha esplicitamente letto come l'autore che più profondamente ha destrutturato uno dei cardini della metafisica moderna, ovvero l'autoevidenza, ancora tutta cartesiana, della coscienza. Le più autorevoli letture continentali hanno perciò tutte segnalato il ruolo destrutturante della riflessione nietzschiana soprattutto nei confronti della metafisica: Nietzsche, di fatto, sarebbe stato uno dei primi a chiamare in causa la legittimità del platonismo occidentale, mettendo in questione l'arbitrarietà del suo essersi autointerpretato come l'unica visione del mondo possibile e, ovviamente, legittima. È appunto questa dimensione critica che – pressoché ignorata dai primi interpreti – avvicina il pensiero analitico a Nietzsche. Quella che noi con molta approssimazione definiamo tradizione analitica, è costituita in realtà da posizioni filosofiche eterogenee e tra loro differenti, che tuttavia possono forse essere accomunate sulla base di alcuni importanti obiettivi teorici comuni. In primo luogo, come si è già accennato, l'idea di sviluppare un'accezione dell'indagine filosofica che abbia a che fare con le cosiddette *normal sciences*, piuttosto che con le scienze critiche. Essere filosofi, da questo punto di vista, significa possedere una serie di competenze particolari (che, come tali, non sono disponibili ai non-filosofi) utili per la risoluzione di problemi specifici. Alla ricerca filosofica spetterebbe non solo di formulare enunciati pre-

scrittivi riguardo l'ordine dei valori ed i comportamenti sociali, ma, più originariamente, di elaborare dei veri e propri enunciati descrittivi; in sintesi, la filosofia non solo dovrebbe agevolare l'articolazione dei giudizi derivati, ma dovrebbe consentire anche una migliore comprensione della realtà, senza per questo confidare esclusivamente sui dati forniti dalla conoscenza scientifica. Ovviamente una tale prospettiva si propone come del tutto alternativa rispetto tanto agli obiettivi, quanto al procedere metodico del pensiero metafisico, ponendosi in fondo su di una posizione di radicalizzazione del kantismo: non solo le questioni metafisiche non possono essere risolte, ma alla fine non costituiscono nemmeno un problema reale.

È certo perciò che la serrata critica rivolta da Nietzsche alla filosofia tradizionale non dovette passare inosservata, anzi probabilmente costituì il motivo di maggior interesse da parte degli analitici: un po' come dire che il filosofo tedesco perseguiva gli stessi obiettivi (dimostrare l'infondatezza di un modo di far filosofia inutile o, peggio, addirittura dannoso), utilizzando una metodologia diversa. Ovviamente, è superfluo precisare come l'aspetto metodologico sia fondamentale in ambito analitico; così come è inutile sottolineare che la questione metodologica (in specie il problema del rigore sistematico) è del tutto centrale anche in un pensiero che, come quello nietzschiano, fa dell'eccentricità stilistica rispetto alla tradizione consolidata uno dei suoi punti (anche teorici) di forza. Il pregio della monografia di Arthur Danto – per altro, come nota J. Habermas, il primo ad aver avvicinato la riflessione analitica alla narratività della filosofia continentale<sup>2</sup> – è stato proprio

<sup>2</sup> J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, B. Mohr, 1967; trad. it. di G. Bonazzi, *Logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 52-55.

quello di intuire questa vicinanza almeno per ciò che concerne gli obiettivi polemici: non solo il lavoro di Nietzsche in fondo tornava utile perché, a grandi linee, partiva dai medesimi assunti critici verso la tradizione metafisica, ma, oltre ciò, offriva la dimostrazione evidente dei problemi cui sarebbe andata incontro la riflessione filosofica qualora, come nel caso del filosofo tedesco, pur perseguendo finalità legittime, si fosse strutturata utilizzando una metodologia inadeguata. Nietzsche era perciò l'autore ideale: ottimo alleato nella critica alla metafisica e, insieme, perfetto esempio di approssimazione stilistica e debolezza logica. Proprio l'attenzione generale rivolta dagli interpreti americani alla «tenuta» del pensiero nietzschiano, è l'elemento che più caratterizza le letture d'oltre oceano rispetto alla ricezione continentale degli anni settanta, com'è noto, di carattere prevalentemente estetico.

Ora, il punto di partenza – insieme continuativo e reattivo rispetto ai risultati delle letture analitiche – delle interpretazioni che si sviluppano a partire dagli anni ottanta, si basa su di un Nietzsche filosofo della *sperimentazione*, che ha a che fare, più profondamente degli autori continentali che lo hanno preceduto, con tutti gli aspetti del mondo della vita piuttosto che con quelli del mondo delle idee. Un po' come dire che il filosofo tedesco si trova a essere profondamente attento ad ogni aspetto di quella prassi che tematizza: dalla struttura biologica dei viventi alla loro organizzazione politico-sociale (e al corrispettivo strutturarsi mentale degli individui che, per lo più, procede parallelamente a quello pubblico-sociale), e, ancora, all'organizzazione fisica e teleologica dell'universo. Su questa linea, è chiaramente essenziale riferirsi alla filosofia della natura di Nietzsche nei suoi rapporti con il complesso lavoro di Friedrich Albert Lange sulla *Storia del materialismo*, e con la fisi-

ca di Roger Bosovich. Entrambi gli autori, ricordiamolo, riprendevano l'uno il kantismo di Helmholtz, sottolineando come i fenomeni studiati dalla scienza siano relativi alle nostre percezioni, le quali, a loro volta, sono condizionate dalle organizzazioni mentali innate; l'altro, le idee di Newton che, com'è noto, si era domandato in via puramente teorica, se potevano esistere forze, sia d'attrazione che di repulsione, che agissero alternativamente tra le particelle di materia. Da questo suggerimento Bosovich sviluppò l'idea di una legge generale delle forze esistenti tra gli elementi materiali. Individuare le radici delle posizioni di Nietzsche nel materialismo neokantiano, oltre che nella fisica settecentesca, consente agli autori americani di oltrepassare l'equivalenza tra il filosofo tedesco e un poco convincente relativismo nichilistico: non è vero che Nietzsche non abbia una sua filosofia positiva da contrapporre all'ormai logoro pensiero metafisico – la critica alla metafisica è il presupposto, non il punto di arrivo del pensiero nietzschiano –, si tratta piuttosto di ripercorrere la sua ontologia per vedere in che termini e su quali basi si articoli la costruzione politico-sociale, oltre che etico-morale del filosofo tedesco.

A grandi linee, il significato del lavoro svolto dagli analitici intende mostrare come un approccio interpretativo alla realtà (e, dunque, alla verità) non pregiudichi la possibilità di *costruire* un punto di vista preferenziale; ed è proprio questo punto di vista che il filosofo tedesco articola costantemente nel pensiero della potenza, approfondendolo attraverso ricerche che analizzano insieme l'etica pubblica e l'ontologia psicologica (formazione del sé). Va da sé che, in questi termini, il *Wille* forma un problema interpretativo assolutamente centrale: la potenza lungi dal costituire il fastidioso corollario di un sistema che forse potrebbe



anche prescindere, rappresenta il fulcro del pensiero positivo di Nietzsche. E Nietzsche certamente elabora una filosofia positiva, nonostante il dubbio espresso da tanta parte della critica continentale sulla possibilità che il prospettivismo possa accordarsi con il pensiero della potenza. Ciò che va tenuto presente, per sospendere almeno in parte la portata autodistruttiva di questo paradosso, è che nell'ottica nietzschiana prospettivismo e relativismo non sono mai assimilabili; o, meglio, che Nietzsche sostiene una versione «forte» del prospettivismo, in cui *la* prospettiva esiste, e va comunque costantemente sostenuta e difesa. Certo, la prospettiva è pur sempre un punto di vista (anche se si devono avere ragioni fondate ed argomentabili per poterla sostenere); per questo, l'ermeneutica diventa decisiva, proponendosi appunto come la *costruzione* delle verità via via conseguite.

I critici americani che dopo gli anni ottanta si sono occupati di Nietzsche hanno sottolineato con insistenza questo passaggio all'ermeneutica; tuttavia lo hanno quasi sempre inteso – fatta salva l'eccezione di Rorty – come la capacità della filosofia di elaborare un suo oltre, ancora sempre filosofico. In altre parole, almeno nella prospettiva americana, Nietzsche ha a che fare con l'ermeneutica nella misura in cui è stato in grado di elaborare un proprio approccio teorico, che potremmo forse riassumere nella formula di un'etica della costruzione (del sé individuale, come dell'organismo statale). L'elemento che viene colto con più insistenza dalle letture degli americani è il parallelismo – che per altro non risulta affatto estraneo nemmeno alla classicità – tra micro e macro organismi (uomo/natura): entrambi sarebbero il risultato di un'opera di formazione. In qualche modo, sia nell'etica pubblica che in quella privata, si deve operare per dar forma ed unità

al molteplice (si pensi agli sviluppi che queste anticipazioni avranno in psicologia, tanto con William James quanto con Freud), per costruire, ermeneuticamente, molteplici unità di senso. Potremmo dire che là dove c'è vita, c'è costruzione ermeneutica del senso; e che questo senso si crea solamente al termine del processo interpretativo. Tanto la coscienza quanto la civiltà sono per Nietzsche oggetti di costruzione: la differenza, se esiste, è piuttosto nella descrizione che ne dà il filosofo tedesco, tagliato più per essere uno psicologo che un filosofo sociale; a tal punto che, del tutto consequenzialmente, le sue riflessioni sull'etica pubblica formano per lo più un'appendice – per nulla secondaria, ma pur sempre un'appendice – al suo modo di intendere l'individualità.

Ciò che l'io può essere, Nietzsche lo desume appunto dalla sua filosofia della natura: per accennare un punto che verrà approfondito più oltre, lo si può intendere come la ridefinizione (interpretativa) di rapporti di forze che, nel loro costituirsi, richiedono lo sforzo della sintesi e l'abilità della costruzione. Perciò l'io – in termini psicologici diremmo la coscienza – è prima di tutto il risultato di un processo, cioè dello sforzo che esso stesso compie per darsi una forma e, al tempo stesso, uno stile. La peculiarità di questo sforzo è il suo carattere privatistico ed etico: un'operazione ridescrittiva che ciascuno compie sul proprio sé per renderlo particolare, singolare e inconfondibile. Ma soprattutto, come si diceva, si tratta di uno sforzo etico, dal momento che ogni ridescrizione richiede un incessante movimento dialettico – ovviamente, una dialettica particolare in cui, almeno apparentemente, manca il secondo termine – per la formazione di individualità il più possibile eccellenti. Il mondo americano non poteva non cogliere questa esaltazione della singolarità: in una prospettiva in cui



l'uomo è simultaneamente creatura e creatore (o, meglio, organizzatore) di sé e della realtà esterna, agli individui viene chiesta forse la cosa più difficile, la capacità di costruire(si) e dare(si) uno stile; in breve: l'abilità di dare una forma, organizzando un baricentro non solo per il mondo razionale di ciascuno, ma – cosa che è indubbiamente più complessa – soprattutto per quello emotivo e pulsionale. Se è vero, come hanno efficacemente sottolineato gli interpreti francesi (Deleuze su tutti), che in Nietzsche l'energetica delle forze assume una tonalità del tutto particolare, è anche vero che il rapporto tra forze non si perde nella mancanza di senso, né il soggetto si dilegua nella sua costituzione energetico-quantistica; piuttosto, Nietzsche ci spinge ad interpretarlo come un *telos*, ovvero come il risultato di un percorso, che richiede un complicato e faticoso lavoro di formazione.

Il problema di quest'etica della costruzione giunge a interessare la filosofia della politica allorché ci si pone la domanda – che in parte aveva anticipato lo stesso Nietzsche – su come sia possibile integrare ogni singolo (e singolare) processo formativo, con le richieste universalizzanti delle società: in breve, il problema è quello della tensione, già ben nota a tutto il pensiero politico tradizionale, tra individuo e Stato, che il filosofo tedesco risolve, o crede di risolvere, introducendo come termine intermedio un elemento, la *Bildung*, che dovrebbe servire a mediare questo rapporto storicamente teso. La *Bildung* (parola che ancora ha a che fare con una necessità formativa e costruttiva, che, però, questa volta si distende lungo i secoli) si prospetta come il cammino verso l'eccellenza tanto dei singoli, quanto delle culture e degli Stati che la incarnano. Nietzsche non poteva tollerare che la vita fosse ostacolata da alcunché nel suo processo (auto)formativo; di qui le ragioni dei suoi ec-

cessi tanto paradossali; paradossalità tanto più evidente in considerazione del fatto che, per lo più, va ad intaccare proprio quell'idea, tanto rilevante dal punto di vista filosofico, di attenzione e salvaguardia dell'individualità, che lui stesso ha contribuito a creare. Ma in fondo anche questo paradosso, per altro così familiare alla cultura americana, è stato probabilmente uno degli elementi che hanno fatto del pensiero di Nietzsche un momento significativo della nostra post-modernità.

Desidero esprimere la mia gratitudine al prof. Gianni Vattimo per l'impulso determinante allo studio di Nietzsche. Un sincero ringraziamento va al prof. Maurizio Ferraris, con cui ho avuto modo di rivedere alcuni temi della ricerca, per l'incoraggiamento e per le preziosissime indicazioni di carattere sia teorico che pratico. Un ringraziamento particolare al prof. Tracy B. Strong dell'Università della California (San Diego), per i suggerimenti teorici oltre che bibliografici, utilissimi nella fase preparatoria di questo studio. Al prof. Tonino Griffero, con cui ho discusso e rielaborato più volte l'impostazione del lavoro, va un particolare ringraziamento per gli amichevoli e costanti consigli. Infine, desidero ringraziare l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e in particolare il segretario generale, prof. Antonio Gargano, per aver accolto questa ricerca nei propri programmi.

## SULLE TRACCE DI NIETZSCHE

One must be an inventor to read well.  
Emerson, *The American Scholar*

Il lettore della presente storia noterà che la filosofia americana ha continuamente ricevuto nuova vita e nuovi orientamenti da ondate d'immigrazione. In America, almeno, è inutile cercare una tradizione "indigena", dato che anche le nostre più eleganti tradizioni sono sature d'ispirazione straniera. [...] I gesuiti francesi, i puritani inglesi, i pietisti olandesi, i calvinisti scozzesi, i *philosophes* cosmopoliti, i trascendentalisti tedeschi, i rivoluzionari russi, e i teosofi orientali, hanno tutti contribuito ad assicurare alla cosiddetta filosofia americana la sua continuità come pure le sue crisi. La misura in cui la vita intellettuale americana è dipesa da studiosi non americani è incommensurabile rispetto all'influenza goduta dai filosofi americani all'estero. [...] Intellettualmente, noi viviamo ancora sulla frangia della cultura europea.

Così ancora nel 1947 Herbert Schneider (Schneider 1947: it. 4). Se da un lato le osservazioni dello storico americano conservano un indubbio valore per ciò che concerne la «preistoria» della filosofia d'oltre oceano, probabilmente, invece, andrebbero riviste qualora volessimo elaborare le linee portanti della filosofia americana contemporanea. Per sintetizzare in una sola parola il percorso filosofico della Nuova Inghilterra forse ci si può servire, senza operare eccessive forzature, del concetto di «emancipazione»; intendendo con ciò il progressivo allontanamento (di natura sia culturale che so-

cio-politica) da una provenienza così ricca di storia e di pensiero come quella continentale.

All'interno di questo percorso di emancipazione la figura di Nietzsche ricopre un ruolo in primo luogo simbolico, dal momento che è proprio con la sua critica alla metafisica che si manifesta (anche per la tradizione anglo-americana) l'esigenza di un ripensamento del retroterra speculativo d'origine, unitamente all'apertura verso la *lignée* continentale consapevolmente (e, spesso, programmaticamente) estetico-ricostruttiva. Nietzsche, dunque, come punto di contatto tra tradizioni diverse – in fondo si può ben dire che proprio la riflessione sul «problema Nietzsche» ha consentito la riapertura del dialogo tra due realtà filosofiche (quella americana e quella continentale appunto) che per lunghi periodi, anziché comunicare, si sono piuttosto vicendevolmente delegittimate<sup>1</sup>. Ma, soprattutto, Nietzsche vale ancora sempre come momento di rottura interno ad entrambe.

Per ciò che concerne poi lo specifico della riflessione americana, l'origine del dibattito su Nietzsche va ri-

<sup>1</sup> Per ciò che concerne il rapporto tra tradizione anglo-americana e pensiero continentale, particolarmente interessanti sono le osservazioni di B. Magnus, il quale puntualizza con molta attenzione gli inconvenienti che derivano alla filosofia – e non solo – dal protrarsi di ricerche che, oltre a procedere con metodologia assolutamente settoriale, trascurano di rendere comuni (e dunque universalmente verificabili dalla comunità scientifica) i risultati via via raggiunti: «per molte generazioni la comunità filosofica americana si è divisa in maniera artificiale e improduttiva tra la tradizione "analitica" e quella "continentale". [...] La frattura all'interno delle strutture istituzionali dell'organizzazione filosofica è così radicale che si sta ormai autoperpetuando. Quali ne siano le cause, è comunque un fatto che l'antagonismo tra la tradizione analitica e quella continentale si è istituzionalizzato. I rappresentanti di entrambi gli ambiti generalmente non comunicano. Ognuna delle due parti ha i propri dipartimenti, i propri giornali, i propri convegni annuali, e, cosa più importante, i propri studenti» (B. Magnus, S. Stewart e J. P. Mileur 1993: 3).

cercato nel retroterra di questa ingenua ma al contempo stratificata tradizione, e, più precisamente, là dove tale cammino di emancipazione si fa più sicuro tanto dei propri obiettivi, quanto delle proprie linee teoriche. Leggendo Nietzsche il pensiero americano non solo ha contribuito ad aprire nuove prospettive in merito ad uno dei più singolari «casi filosofici» del nostro secolo, ma, più radicalmente, ha progressivamente rivisto (almeno questo è quanto ci proponiamo di verificare) i risultati e le metodologie della propria speculazione, giungendo, da ultimo, a riconsiderare il senso stesso dell'indagine filosofica. Insomma, per dirla in breve, probabilmente non si è nel torto se si vede in Nietzsche e, più propriamente, nella marginalità originaria del suo pensiero, uno degli elementi propulsivi dell'emancipazione della ricerca d'oltre oceano dalla metafisica continentale, ma anche (e forse soprattutto) dall'angustia di una prospettiva filosofica per lo più riduzionista verso le istanze dell'interrogazione ontologica.

Ora, prima di arrivare alle soglie dell'incontro tra la (giovane) filosofia americana e l'energico pensiero nietzschiano (giovane ed antico ad un tempo, se pensiamo al rapporto genealogico-decostruttivo che Nietzsche intrattenne con la metafisica, di cui costituì, simultaneamente, il naturale sviluppo e l'erosione intenzionale), è necessario sintetizzare, nelle linee generali, il clima filosofico degli inizi della storia americana, per chiarire due presupposti fondamentali e correlati: da un lato, il retroterra speculativo in cui andò maturando il confronto con i testi nietzschiani, dall'altro, quelle particolari aperture – tipiche della storia, oltre che dei costumi d'oltre oceano – che favorirono non solo la possibilità di leggere *diversamente* Nietzsche, ma, più radicalmente, consentirono di leggere un Nietzsche *diverso* rispetto alle più comuni interpretazioni continentali.



### 1.1. Preistoria di una tradizione

Gli inizi della storia americana sono, com'è noto, nell'azione dei colonizzatori europei, i quali, stabilendosi nella Nuova Inghilterra, portarono dai paesi d'origine ben poco materiale filosofico. Tuttavia, anche se il processo di insediamento non fu caratterizzato da alcuno specifico orientamento culturale (e del resto le urgenze politico-sociali adattarono da subito i pochi temi teorici esistenti a bisogni ed interpellanze etico-pratiche), una costante, seppure d'altro genere, fu probabilmente nell'atteggiamento mentale che favorì la nascita dell'ideologia di frontiera: i coloni «possedevano una salda fede nella fondatezza delle loro credenze e la convinzione che tale fondatezza fosse dovuta a Dio. Sulla base di questi principi, cui i colonizzatori aderirono con tanta sicurezza, si sviluppò la religione dei Puritani e la loro filosofia» (Blau 1952: it. 3). Come nota significativamente Joseph Blau, il puritanesimo si era articolato sui medesimi fondamenti di tutta la tradizione cattolica: ovverosia il pensiero medievale cristiano<sup>2</sup>. Date queste premesse, è naturale che le differenze tra le due confessioni riguardassero la sovrastruttura piuttosto che la vera e propria sostanza della fede.

I puritani si indirizzarono verso un Protestantismo di impronta calvinista (com'è noto, i calvinisti opponevano una certa resistenza alle tentazioni individualistiche e disgreganti latenti nel concetto protestante di salvezza), per sottolineare l'assoluta trascendenza di Dio nella scelta dei soggetti che sarebbero stati salvati. Tuttavia, pur essendo calvinisti, i puritani costituirono un gruppo che, con l'adesione alla teologia del *Covenant*,

<sup>2</sup> Estremamente interessanti sono in merito le osservazioni di H. W. Schneider 1947: it. 13-23.

mirava a temperare la natura arbitraria di Dio, intendendolo come un sovrano «costituzionale», le cui azioni erano in accordo con i patti accettati dagli uomini e, dunque, comprensibili alla ragione. Per ciò che concerne l'organizzazione ecclesiastica erano poi dei congregazionisti, avendo favorito la nascita di piccole comunità religiose (generalmente svincolate dal controllo delle autorità superiori), formate dalle associazioni dei cosiddetti «santi»; mentre, in filosofia, si basavano sulla riformulazione – in termini cristiani – di un concetto della natura e dell'universo antico quanto quello di Platone (il modello era la teoria di Pietro Ramus<sup>3</sup>): «secondo i puritani, nella mente di Dio – prima della creazione materiale – vi era un preciso schema razionale di concetti destinato a servire quale piano o progetto della creazione e degli eventi ad essa successivi» (Blau 1952: it. 8). Dati questi presupposti, l'universo puritano si fondava su basi teocentriche (natura e storia erano completamente riconducibili a Dio<sup>4</sup>), aveva come espressione politica la teocrazia, e l'*eupraxia* – ovvero il talento esibito nelle opere – divenne la categoria d'analisi preferita, quella che permise loro di intendere qualsiasi attività in una prospettiva che ne consentiva la valorizzazione. In breve, la filosofia puritana fu anche e soprattutto un «sistema pratico», chiamato a rispondere a molte delle sollecitazioni provenienti dalla società civile facendo leva su di un impianto di ottimismo teocratico.

<sup>3</sup> Una approfondita analisi dell'influenza di P. Ramus sul pensiero puritano è in P. Miller 1939.

<sup>4</sup> Per una diffusa trattazione della vita intellettuale dei puritani si rinvia, tra le altre, all'opera di P. Miller e T. H. Johnson 1938; inoltre, per ulteriori riferimenti bibliografici concernenti singoli aspetti della storia del pensiero americano converrà tenere presente la ricchissima bibliografia di Schneider 1947: it. 635-726.

Senza essere degli innovatori in ambito scientifico, i puritani assimilarono rapidamente quella serie di sviluppi – metodologici oltre che teorici – che avevano causato nel continente il rapido declino del paradigma aristotelico: «quasi inavvertitamente, la nuova concezione della scienza, con i suoi fondamenti matematici e sperimentali, la sua fiducia nell'esperienza sensibile anziché nell'intuizione, nelle idee innate, o nell'autorità [...] prese il posto, nella mente degli uomini di cultura della Nuova Inghilterra, della vecchia concezione della scienza dogmaticamente intesa» (Blau 1952: it. 14); cosicché, quando la cultura americana venne a contatto con le opere che meglio sintetizzavano lo sviluppo e il culmine del nuovo sapere scientifico – quelle di I. Newton e di J. Locke su tutte – il terreno era già in qualche modo preparato. Ora, senza entrare nel merito specifico dei lavori di questi due filosofi, è noto come entrambi intendessero, da un lato, giustificare la fiducia incondizionata (della scienza) nell'esperienza sensibile – in questo senso il *Saggio sull'intelletto umano* finiva per limitare considerevolmente il valore e la portata di molte pretese conoscenze scientifiche –, dall'altro, precisare i termini di quelle procedure metodologiche (anche e soprattutto in seno alla logica tradizionale) che dovevano regolare lo sviluppo delle indagini nelle discipline naturali.

In questo clima di profonda attenzione – siamo nella seconda metà del Settecento, il periodo dell'«illuminismo americano» – ai più diversi mutamenti nelle scienze (a cui corrisposero, sia in America che in Europa, vere e proprie sostituzioni di paradigmi filosofici), si andarono gradualmente formando la nazione e la cultura americana. Si diffuse la generale convinzione che tutti gli aspetti della vita umana fossero interdipendenti, tanto da consentire l'applicazione di catego-

rie concettuali omogenee ai più disparati campi d'indagine. I fondamenti di scienza, religione, politica ed economia furono così elaborati in strettissima connessione. L'illuminismo americano fu dunque espressione delle molteplici tendenze già da tempo presenti nella cultura continentale: ad esempio, la fiducia nelle possibilità esplicative della mente umana, la credenza che mediante il metodo deduttivo (secondo il modello matematico) fosse possibile elaborare una conoscenza sintetica (il tutto, ovviamente, senza l'ausilio di interventi soprannaturali). Com'è evidente anche da questi pochi cenni, l'interesse si spostò progressivamente da ambiti trascendenti a domini antropologici e antropocentrici: «da tal fermento, nell'ultimo periodo coloniale e nei primi anni d'indipendenza, gli americani svilupparono un'etica fondata sulla benevolenza mondana, una teologia deistica, una fede nella perfettibilità dell'uomo, e nel progresso della scienza, una teoria politica democratica, e una dottrina economica del *laissez-faire*, il tutto coronato da un ideale cosmopolitico di cittadinanza mondiale» (Blau 1952: it. 47).

Le idee illuministiche, ovviamente, non nacquero dal nulla; in realtà, ben prima di essere organicamente formulate dai teorici dell'epoca, avevano trovato una sporadica anticipazione nelle opere degli autori puritani. Cotton Mather, ad esempio, in *The Christian Philosopher* (Mather 1926: 349-362), elaborò l'idea di un artefice (architetto) buono e razionale, che avrebbe creato il mondo per permettere all'uomo, attraverso la mediazione dell'universo, di comprendere la grandezza divina; inoltre, ancora una volta anticipando posizioni dell'etica illuministica, Mather ebbe a dire che la vita cristiana si attualizza nella benevolenza verso il prossimo: dunque, l'amore stesso, secondo il teologo puritano, avrebbe dovuto esprimersi nella concretezza dei rapporti umani, oltre che



rivolgersi alla trascendenza divina. Fu proprio il tema della benevolenza a essere ripreso (in termini più approfonditi e articolati) da Benjamin Franklin, il quale, in polemica con alcune delle idee di Mather, nei suoi *Do-good Papers* prima e nei *Busybody Papers* poi, ne elaborò una versione laica, quasi un compendio del moderno umanitarismo; analogamente, le idee della rivoluzione americana e, più tardi, dell'indipendenza, emersero da quelle discussioni sul governo ecclesiastico che tanta importanza avevano avuto nel mondo puritano. Per ciò che concerne il versante politico poi, le posizioni di John Wise e di Jonathan Mayhew costituiscono il miglior esempio del graduale trapasso da teorie di ispirazione interamente religiosa a elaborazioni laiche (Mayhew, in particolare, pur essendo un uomo di chiesa diffuse le proprie idee dal pulpito, procedendo ad un'effettiva *contaminatio* tra religione e politica, con il risultato di trasformare il tema puritano della gloria di Dio da concetto ontologico a idea socio-morale). Furono proprio questi spunti concettuali, tra gli altri, a favorire l'articolazione dei fondamentali capisaldi teorici della rivoluzione americana e, non da ultimo, la progressiva affermazione d'indipendenza dalla madrepatria britannica (fermo restando il vincolo d'obbedienza verso il sovrano comune, le colonie si ritenevano completamente autonome rispetto all'autorità del parlamento soprattutto in materia tributaria). Gli abitanti della Nuova Inghilterra, si legge nella dichiarazione del Congresso del 1774, «hanno diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà, e non hanno mai concesso a un qualsiasi potere sovrano la prerogativa di disporne senza il loro consenso»<sup>5</sup>. Nonostante la vivacità di questi nuovi fermenti culturali, nei primi decenni

<sup>5</sup> Citato in C. E. Merriam 1924: 45.

del diciannovesimo secolo i tentativi di restaurazione sembrarono per un certo periodo prevalere<sup>6</sup>; ed effettivamente le idee dei rivoluzionari erano state in larga misura sfavorevoli all'ordine costituito (la generazione degli illuministi aveva incentrato la propria azione – sia etica che sociale – sul presupposto umanitaristico che tutti gli uomini sono uguali per il semplice fatto di essere uomini), cosicché, anche da parte degli stessi fautori della rivoluzione, vi fu un graduale ritorno a prospettive pre-rivoluzionarie, non da ultimo a causa dell'incapacità, da parte della classe politica jeffersoniana – soprattutto dopo gli anni '30 –, di proporre soluzioni adeguate al problema della schiavitù nel sud del paese: «si verificò, anche tra i liberali, un ritorno all'ortodossia religiosa, contrario a tutte le dottrine scientifiche inconciliabili con il cristianesimo. Infine, si ebbe l'inizio di una tradizione di pensiero accademico, fondata sulla filosofia intuizionistica scozzese del “senso comune”, favorevole ad una fede cristiana protestante» (Blau 1952: it. 88). I casi come quello di John Adams – uno dei primi difensori e promotori della Dichiarazione d'Indipendenza – si moltiplicarono. Al termine della propria *Defense of the Constitutions of Government of the United States*<sup>7</sup>, Adams criticò la dottrina di Montesquieu, sostenendo che la vera molla dell'azione sociale è l'egoismo e che, di conseguenza, la democrazia non può che portare all'anarchia. Analogamente, nei *Discourses on Davila* e in altri scritti della maturità, si occupò del problema dell'ineguaglianza (un tema che avrà molto peso nella prima ricezione dei testi nietzschiani): le diseguaglianze, secondo Adams, sarebbero state inserite nella struttura dell'uni-

<sup>6</sup> Un quadro sintetico della reazione contro la Dichiarazione d'Indipendenza è in C. Becker 1948.

<sup>7</sup> A. Koch e W. Peden 1946: 109-111.



verso direttamente da Dio, per cui «nessun legislatore umano sarà mai in grado di scardinarle»<sup>8</sup>.

Questa reazione, che investì i campi più diversi, in ambito speculativo assunse la forma del trascendentalismo: un approccio filosofico-religioso che – contrariamente all'ipotesi unitariana<sup>9</sup> allora prevalente – mirava a instaurare un rapporto diretto tra l'anima e Dio (venivano dunque delegittimate tutte le modalità di approccio convenzionale al vero – chiese, clero, sacre scritture). In questo clima, le scienze nomologiche – in quanto articolazioni della realtà fenomenica – assunsero un ruolo marginale, mentre, d'altro canto, il mondo noumenico (Dio, libertà, anima) tornò a rappresentare un oggetto preferenziale di speculazione. Tuttavia, il trascendentalismo elaborò anche concezioni che, in una qualche misura, si riallacciavano al periodo rivoluzionario: «così, ad esempio, la fede illuministica nel progresso riaffiorò più tardi come fede trascendentalistica nel progresso [...]. Altra analogia: pur abbandonando la fede illuministica newtoniana nella conoscibilità ed usabilità dell'ordine naturale da parte dell'uomo, i trascendentalisti introdussero la credenza in un altro tipo di ordine, quello soprannaturale che essi ritennero potesse venire rivelato dall'intuizione» (Blau 1952: it. 133-134). Come si vede anche da queste poche osservazioni, l'elaborazione di idee democratico-illuministe fu senza soluzione di continuità anche nei periodi di reazione.

<sup>8</sup> J. Adams 1850-1856: 392.

<sup>9</sup> L'Unitarianismo – i cui maggiori teologi furono W. E. Channing e R. W. Emerson – designa la dottrina teologica e i gruppi cristiani che nel sec. XVI affermarono l'unicità assoluta di Dio, negando i dogmi della Trinità e dell'incarnazione e, conseguentemente, la divinità di Cristo. In America cominciò a diffondersi nella seconda metà del sec. XVIII, quando Th. Lindsey fondò l'*American Unitarian Association* che oggi conta circa 120.000 membri.

Ora, prima di concludere il nostro rapido *excursus* sul clima filosofico americano delle origini (e prima di accennare brevemente a quei temi pragmatisti che favorirono, in qualche modo, l'apertura verso problematiche nietzschiane), gioverà fare ancora un rapido accenno alla diffusione e allo sviluppo delle filosofie idealiste. La nascita di un pensiero idealista oltre oceano va probabilmente ricondotta all'esigenza di approfondire quei problemi gnoseologici sorti a partire dalla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*: infatti, nel caso in cui la sostanza pensante e quella estesa siano ontologicamente differenti (cosa che di fatto risulta dal sistema cartesiano), è inevitabile domandarsi come si articoli la relazione (conoscitiva) tra mente e materia. Una delle possibili ipotesi a riguardo è quella mentalistica (la materia sarebbe semplicemente un insieme di stati di coscienza o mentali, e la sostanza materiale verrebbe ridotta a uno stato della mente), ovvero una sofisticata forma di idealismo: «occorre rilevare che questo tipo di idealismo non nega che il mondo di cui abbiamo esperienza esista realmente, ma afferma soltanto che tutto ciò che esiste è spirituale o mentale. Il mentalismo nega che il mondo sia *materiale*, ma non nega che esso sia» (Blau 1952: it. 220). L'elaborazione di questa e di altre forme di idealismo, fu sicuramente facilitata dai contatti con la filosofia accademica tedesca (i trascendentalisti avevano avuto per lo più una conoscenza quanto meno sommaria dei sistemi di Fichte, Schelling ed Hegel), che divennero sempre più frequenti a partire dal 1850, tanto che, verso fine secolo, nei maggiori *colleges* era raro trovare un docente di filosofia che non si fosse recato per qualche tempo in Germania. Inoltre, dopo la rivoluzione del 1848, molti liberali delusi lasciarono la terra tedesca cosicché, attraverso il loro inserimento nella cultura statunitense, favorirono tanto la diffusione dei sistemi idea-

listi, quanto quella della filosofia della natura dei romantici tedeschi. Non ci interessa qui ricostruire le varie forme di idealismo così come si concretizzarono nella cultura d'oltre oceano (a St. Louis, ad esempio, sorse il primo gruppo non accademico di studiosi hegeliani che gestì diverse riviste specializzate); è importante piuttosto sottolineare come gradualmente la tradizione filosofica continentale – in particolare quella tedesca – e il pragmatismo (di cui tra breve esamineremo gli sviluppi principali) abbiano assunto un'importanza sempre più considerevole, preparando di fatto il mondo americano all'incontro con i temi nietzschiani.

## 1.2. *Dal biologismo filosofico al pragmatismo*

Il 1859 è una data fondamentale per la cultura americana: esce, oltre oceano, l'*Origine della specie* di Charles Darwin. In realtà, l'interesse (anche americano) per le tematiche evoluzioniste risale addirittura al secolo precedente, allorché due naturalisti francesi – Buffon e Lamarck – constatarono l'importanza dell'ambiente fisico sulla variazione delle specie, e la presenza, sempre tra gli animali, di processi evolutivi dovuti all'ereditarietà di alcuni caratteri acquisiti. Le stesse affermazioni furono riprese negli Stati Uniti da Benjamin Rush e Stanhope Smith<sup>10</sup>, mentre, sempre negli stessi anni (siamo ormai nella seconda metà del diciottesimo

<sup>10</sup> B. Rusch, in *Three Lectures upon Animal Life*, sostiene che l'ambiente fisico esercita un'influenza decisiva tanto per ciò che concerne la fissazione di determinati costumi etici, quanto per la formulazione dei paradigmi assiologico-comportamentali; il bene e il male sono, nella sua ottica, scissi da concetti metafisici quali l'anima o la coscienza, per derivare esclusivamente da fattori ambientali e comportamentali: «in particolare, non interessano le opinioni umane circa la virtù e il vizio: ciò che la singola coscienza ne può pensare è irrilevante; interessano le

secolo), sia in Europa che in America si diffonde l'interesse per i fossili, unitamente a quello per due scienze di chiara tendenza evoluzionistica: la paleontologia e la geologia.

Il mondo americano perciò era in qualche modo già pronto a ricevere l'opera di Darwin<sup>11</sup>; tuttavia, paradossalmente (ma non troppo, se consideriamo la forte connotazione religiosa della società statunitense), la «tempesta popolare» (Schneider 1947: it. 373 e sgg.) provocata dall'evoluzionismo non si scatenerà che nel 1871, con la pubblicazione di *The Descent of Man*. I motivi dell'estrema cautela, potremmo quasi dire della refrattarietà, verso le tesi darwiniste (nonostante la lusinghiera accoglienza che i testi del biologo inglese avevano ricevuto dai più illustri scienziati d'oltre oceano, primo fra tutti Asa Gray) sono senza dubbio molteplici; tuttavia, il fattore che più incise fu, probabilmente, il difficile rapporto tra darwinismo e teologia: «l'accettazione dell'ipotesi evoluzionistica sembrò comportare un mutamento nel modo di concepire Dio. La varietà degli esseri viventi finì per essere spiegata come il risultato del regolare esplicarsi delle leggi naturali, cosicché quanti aderirono a questa dottrina furono molto meno inclini [...] a considerare Dio come un Essere personale, auto-

azioni e le conseguenze pratiche socialmente apprezzabili delle stesse» (C. Sini 1971: 23). Analogamente, Smith (professore di filosofia al *College* del New Jersey) precisa che tutti gli uomini – a prescindere dalle loro differenze di aspetto – discendono da un'unica coppia di genitori, e che perciò le variazioni esteriori sono dovute a mutamenti ambientali piuttosto che a un particolare atto creativo. «Pur trattandosi di teorie evoluzionistiche, va notato che i loro autori le elaborarono sempre con riferimento ad una sola specie: un tipo di cavallo può derivare da un altro tipo di equino, ma tra tale specie e quella bovina sussiste in ogni caso un salto insormontabile» (J. Blau 1952: it. 178).

<sup>11</sup> Per una più ampia ricostruzione del clima pre evoluzionistico cfr. H.W. Schneider 1947: it. 369-394 e C. Sini 1971: 19-30.



re di continui interventi miracolosi nel governo del mondo» (Blau 1952: it. 183). Ovviamente, mutò anche il modo di leggere le scritture: la dottrina della creazione intesa come il susseguirsi di eventi straordinari era in evidente contrasto con il principio della continuità di sviluppo della specie, e l'uomo biblico – creatura di poco inferiore agli angeli – venne declassato a semplice anello della catena biologica. Ma, soprattutto, cominciò a farsi strada una correzione delle dogmatiche etiche in senso comportamentistico<sup>12</sup>: l'assiologia di riferimento cessava di fondarsi sulla rivelazione divina, e, più realisticamente, era intesa come la sintesi evolutiva (essa stessa ancora sempre in divenire) degli istinti animali. Mentre Darwin arrivò alla conclusione che l'evoluzione tende a conservare le variazioni fisiche vantaggiose per le specie in lotta, i moralisti (almeno quelli liberali) sostennero che una teoria analoga doveva valere anche per l'etica: nella morale, come nella sfera della biologia, si conserva (dunque si tramanda) ciò che *torna utile* alla specie – in questo modo, l'ordine assoluto dei valori non è per nulla ovvio, piuttosto va ripensato organicamente per via genealogica, senza trascurare la sua funzionalità ordinaria.

Inoltre, in metafisica l'evoluzionismo richiamò l'attenzione sulle implicazioni filosofiche del divenire: viene meno l'idea di una Realtà sostanziale (quella che manifesta i caratteri della permanenza, richiamandosi in fondo direttamente a Platone), e si diffonde una prospettiva più attenta alle esigenze del mutamento, tanto biologico quanto sociale (concetti, com'è noto, cari allo stesso Nietzsche). In tal senso, è significativa l'esperienza di Chauncey Wright; un autore singolare

che con i suoi pochissimi scritti (per lo più recensioni critiche) e le molte conversazioni con gli amici del Club Metafisico – Peirce e James su tutti – contribuì a porre le basi per lo sviluppo del movimento pragmatista. Wright cercò in primo luogo di riportare l'indagine filosofica al rigore delle scienze nomotetiche, delegittimando le pretese gnoseologiche di tutte le affermazioni non sottoposte a verifica empirica. Ovviamente il filosofo americano non concedeva nulla nemmeno al supposto valore di verità (come raccoglimento e trasmissione del tramandato) della tradizione. Perciò fu un antitrascendentalista, sia, com'è ovvio, in metafisica, sia in ambito scientifico, giungendo a favorire una ripresa dei temi baconiani funzionale a una episteme sul modello sintetico kantiano (o anche della ricerca sperimentale, libera – almeno in via teorica – tanto dai pregiudizi dell'ambiente sociale, quanto da quelli del ricercatore): «il pensiero che egli attaccò come “metafisico” fu quello caratterizzato dalla tendenza a trasformare le parole usate nella spiegazione dei fenomeni empirici in altrettanti agenti reali ed indipendenti, operanti entro l'universo» (Blau 1952: it. 198); per questo, la sua tesi fu che «i nomi sono designazioni dirette di cose, e non di poteri occulti o di volontà comprese in esse» (Wright 1877: 237). Il modo di procedere metafisico (e più ancora quello teologico) gli parve allora fautore di una mentalità passiva, succube, tra l'altro, dell'ignoto e del mistero. Inoltre, le sue osservazioni in tema di autocoscienza rappresentano un punto di riferimento importante (soprattutto se considerate dalla prospettiva nietzschiana): Wright osservò una sostanziale convergenza tra gli studiosi in merito alle problematiche evoluzioniste; la quasi totalità era infatti concorde nel sostenere che il darwinismo spiegava i mutamenti della specie assai meglio di quanto non facessero molte dot-

<sup>12</sup> Si consideri ad esempio il testo di G. Harris 1896: 3 e sgg.

trine teologico-dogmatiche. Tuttavia, notò anche come, generalmente, esista una certa riluttanza nell'equiparare l'autocoscienza alla restante parte del mondo naturale. Secondo i presupposti di Wright, la coscienza non è in alcun modo da intendersi come una nuova facoltà, piuttosto, e più radicalmente, è il risultato di uno sviluppo in senso socio-operativo di vecchie funzioni:

le nuove apparizioni, comunque, sono spiegabili in termini naturali: è inutile affannarsi a cercare moventi miracolosi o soprannaturali. Il fatto che l'autocoscienza sia caratteristica dell'uomo non esclude la possibilità che essa rappresenti il risultato dello sviluppo di aspetti potenziali o latenti di facoltà biologiche più elementari [...]. La tesi di Wright potrebbe venire così formulata: vi è coscienza non solo nell'uomo, ma anche, in forme elementari, negli animali: la nuova funzione che essa assume nella specie umana è il proprio uso riflessivo (Blau 1952: it. 201-202).

Questo misconoscimento della funzionalità dell'autocoscienza avrebbe per lo più voluto ribadire la differenziazione ontologica tra l'uomo e il resto della natura, e perciò ancora una volta sarebbe da intendersi come un atto di «superbia» dell'ego sociale nei riguardi della propria componente naturalistica. Analogamente per il linguaggio; esso, in origine, consisteva in una serie di gesti o suoni istintivi, ovvero nell'utilizzo particolare della voce e di altri organi corporali comuni tanto all'uomo quanto agli animali. Ovviamente, nell'ottica di Wright, la finalità della lingua è esclusivamente sociale: ovvero, essa consentì, attraverso una strutturazione rigorosamente nominalista, la comunicazione (qualcosa di analogo, com'è noto, è presente nelle pagine di *Verità e menzogna in senso extramorale*).

Questi (ed altri) temi affrontati da Wright in modo spesso frammentario e irregolare vennero ripresi con

più organicità dagli altri autori pragmatisti. Il pragmatismo articola una realtà filosofica complessa che non è semplice definire in modo rigoroso: si tratta di una teoria della verità o del significato, piuttosto che di una dottrina della conoscenza o di una concezione della realtà? Probabilmente il pragmatismo è l'orientamento filosofico che da più parti è stato ritenuto – tanto nei pregi, quanto nei difetti – tipicamente ed essenzialmente americano:

ciò è stato di rado inteso in senso laudativo, mentre per lo più l'espressione è servita a qualificare negativamente la dottrina pragmatista, dato il suo netto distacco dai canoni tradizionali del formalismo filosofico, la sua incapacità (almeno nella forma popolareggiante) di precisione analitica, il suo rifiuto ad attribuire alla mente umana un posto privilegiato nell'universo, la sua radicale sconfessione di distinzioni accettate da secoli, e la sua simpatia per l'identificazione darwiniana del mutamento, dello sviluppo, e dei processi biologici con l'oggetto della filosofia (Blau 1952: it. 267-268).

Questa complessa realtà filosofica (assolutamente innovativa rispetto alla metafisica più tradizionale) originò da una società quanto mai dinamica, rispecchiandone per altro struttura ed esigenze:

la società americana non è caratterizzata da rigide distinzioni di classe; in essa lo stato sociale di qualsiasi individuo non è mai risultato irrevocabilmente fissato sulla base di quello dei suoi antenati. [...] Entro siffatta società dinamica, l'attività intellettuale e l'attività manuale sono sempre apparse tutt'altro che contrapposte; almeno in una certa misura ogni persona è stata educata sia al lavoro mentale che a quello fisico. Politicamente, l'estensione del suffragio fu l'espressione del convincimento che ciascuno abbia capacità intellettuali sufficienti per decidere questioni relative al proprio benessere e a quello della società. [...] Così il filosofo ameri-



cano, per quanto accademica possa essere la sua dottrina, non è mai esclusivamente un accademico. Egli ha una certa familiarità con i campi, le officine ed il mercato, non però acquisita unicamente attraverso i libri sull'agricoltura, sull'industria e sul commercio, ma anche diretta. Quando i pensatori pragmatisti associano le loro idee agli interessi concreti della vita, servendosi di metafore tratte dal mondo del lavoro, essi più che esprimere la "praticità americana" ed il "materialismo Yankee", interpretano filosoficamente la continuità degli aspetti pratici ed intellettuali dell'esistenza, esaltando la compenetrazione di teoria e prassi (Blau 1952: it. 268-269).

L'immediato retroterra teorico del pragmatismo è generalmente indicato nel criticismo kantiano, oltre che nell'empirismo britannico. Mentre il criticismo appare orientato verso lo studio del processo di stabilizzazione delle generalizzazioni basate sull'esperienza, l'empirismo si interessa invece prevalentemente dell'analisi degli effetti delle nostre credenze (dando origine, di fatto, a una teoria della conoscenza che, prendendo l'avvio dalla gnoseologia kantiana, si rivolge a problemi giuridici, sociali, religiosi e politici, nonché all'analisi di importanti questioni filosofico-scientifiche). Perciò, l'empirismo cominciò ad articolare soprattutto indagini retrospettive, cercando di individuare le componenti originarie ed elementari della vita mentale; una volta che poi si scoprì come tali elementi non siano altro che stati della mente, gli empiristi dovettero affrontare il problema del rapporto fra le «idee» semplici e la realtà esterna (la quale peraltro esiste indipendentemente dalla nostra attività percettiva) – in fondo, le idee sono in strettissima relazione con la realtà (la riproducono) e le operazioni mentali che noi compiamo (con il loro ausilio) ci consentono di controllare il mondo esterno:

“conoscere è potere” disse Francesco Bacone, ma il problema è sempre stato quello di chiarire come si determini la relazione fra conoscenza e capacità pratica, e come possa venire stabilita l'equazione fra le idee e la realtà preesistente da esse riprodotta. Se l'accordo fra gli elementi ideali e gli elementi reali è ciò che viene denominato verità, e se noi siamo in grado di conoscere solo le nostre idee della realtà e non la realtà medesima, come potremo mai sapere se le nostre idee sono vere? Se le conclusioni attingibili verso qualsiasi processo di generalizzazione sulla base di un numero di limitati casi particolari sono tutt'al più probabili, come riusciremo a procurarci delle certezze, delle verità assolute? (Blau 1952: it. 271).

Lo scetticismo gnoseologico non costituisce tuttavia una motivazione sufficiente a paralizzare l'azione; perciò, gli empiristi inglesi nonostante il generale scetticismo della loro teoria della conoscenza (o forse proprio per questo), elaborarono un'etica fondata sull'utilitarismo, sostituendo l'analisi dei fondamenti delle credenze morali con la valutazione dei loro effetti. Analogamente, gli scienziati britannici finirono per tralasciare il problema della legittimità delle operazioni intellettuali connesse con la scoperta delle ipotesi, preferendo occuparsi del controllo delle conseguenze mediante la verifica sperimentale. Per parte loro, i pragmatisti americani non fecero altro che assimilare la metodologia degli utilitaristi e degli scienziati sperimentali, adottandola come procedura per rimuovere le difficoltà delle teorie della conoscenza, del significato e della verità: «essi abbandonarono la ricerca di una verità assoluta e l'analisi dei fondamenti della conoscenza; staccatisi dai modelli retrospettivi dell'empirismo britannico, concentrarono l'attenzione sulle idee come strumenti di controllo e sulla previsione delle conseguenze delle ipotesi» (Blau 1952: it. 271-272). Ciò detto, è evidente che il pragmatismo può essere interpre-

tato come il tentativo di spiegare il ruolo del pensiero e della conoscenza evitando tutte quelle difficoltà che turbarono le altre forme di empirismo. È così che già nel 1864 Francis Abbot<sup>13</sup> attaccò duramente il nominalismo fenomenistico, sostenendo che l'uomo ha esperienza diretta delle relazioni che formano il reale e che, più in generale, i principi della conoscenza non possono essere (kantianamente) semplici forme a priori dell'intelletto, ma devono emergere dall'esperienza quotidiana. Il filosofo americano non si limitò a confermare la fede del senso comune scozzese nell'intuizione, suggerì invece un'epistemologia radicalmente realista in cui la mente, piuttosto che riordinare il materiale empirico, è coinvolta in un vero e proprio rapporto di azione e reazione con le cose. Tanto Wright che Abbot si volsero progressivamente ad una teoria realistica della conoscenza, finendo coll'elaborare un'interpretazione biologica dei processi e delle facoltà mentali.

Ma l'attenzione alla gnoseologia kantiana e all'empirismo anglosassone non bastano a dar ragione della complessità del pragmatismo; anche l'evoluzionismo darwiniano ebbe una parte considerevole. Abbiamo già accennato come l'evoluzionismo avesse contribuito a spostare l'attenzione dall'essere al divenire, attraverso la particolare accentuazione della funzionalità del processo. Il darwinismo intese l'origine del pensiero nei termini dello sviluppo di uno speciale strumento di adattamento dell'animale uomo, oltre che come aspetto dell'evoluzione di una specie dominante entro l'ordinamento naturale. Pensiero ed evoluzione si trovavano perciò a essere correlati secondo un rapporto ben preciso: il pensiero era una forma particolare di comporta-

<sup>13</sup> E. F. Abbot 1864: 64-116.

mento che aveva per scopo la sopravvivenza. Tuttavia, questa posizione non era priva di inconvenienti:

tale dottrina evoluzionistica, però, risultò contraddistinta da una grave deficienza: se scopo del pensare è soltanto la sopravvivenza biologica, e se il pensiero umano non è altro che uno strumento di difesa naturale, come il volo degli uccelli, allora il fine cui esso risponde è qualche cosa di posto dalla natura, operante attraverso un'umanità inconscia. Gli uomini non controllano la propria attività pensante; sono semplici pedine del gran gioco della natura. La tesi darwiniana della variazione della specie fu accolta benevolmente quale liberazione degli uomini dalle specie incontrollabili e fisse della filosofia e della scienza tradizionali; ma una volta negata la capacità umana di controllare gli scopi della specie, la verità ed il mutamento teorizzati da Darwin erano destinati ad apparire altrettanto incontrollabili (Blau 1952: it. 273-274).

I pragmatisti risolsero brillantemente la contraddizione, difendendo i risultati del darwinismo senza perciò negare l'esistenza di un pensiero umano autonomo e consapevole: perché, domandò Addison Moore, non dovrebbe essere possibile che anche il pensiero, emerso come variazione positiva dalla selezione naturale, possa subire esso stesso una evoluzione, e dunque rientrare nel gioco delle variazioni naturali?<sup>14</sup> Si deve almeno ammettere la possibilità che una delle variazioni positive dell'evoluzione riguardi il pensiero (consapevole) dal momento che questo è uno strumento ulteriore per produrre cambiamenti. È ovvio che, a questo punto, al pensiero dovranno attribuirsi capacità creative, non nel senso che sia dotato, per dirla kantianamente, di immaginazione trascendentale, ma, più semplicemente, per-

<sup>14</sup> A. Moore 1910: 3.



ché è in grado di operare esteticamente (dunque, creativamente) con le idee che compongono le più diverse situazioni, al fine di plasmare nuove organizzazioni di senso e nuovi significati:

quando le circostanze ambientali sono confuse ed incerte, il comportamento istintivo può realizzarsi appieno solo se si determina un accidentale successo del procedimento per prove ed errori. La riflessione, o pensiero, rappresenta invece la situazione e gli elementi dati in una forma simbolica ideale; quindi, sottopone questa ad appropriate operazioni, finché non scopre, mentalmente, qualche possibilità concreta di ricavarne uno stato di cose migliore. [...] Sulla base dei dati emersi in qualsiasi situazione sperimentata, il pensiero costruisce una situazione nuova, promuove un'esperienza sottoposta alla necessaria revisione. La riflessione costituisce sempre, secondo i pragmatisti, una fase dell'attività, ed è pertanto adeguato denominarla fase di soluzione dei problemi o "indagine" (Blau 1952: it. 274-275).

Il pensiero conserverebbe perciò un carattere decisamente attivo, dal momento che le idee non sono semplici copie degli oggetti della conoscenza, ma entrano direttamente nella formazione dei fatti, nel senso che i fatti stessi cambiano e si modificano nell'atto di essere conosciuti. Perciò, se il realista sostiene che la realtà esiste indipendentemente dalla conoscenza umana e l'idealista, per parte sua, ribatte che non vi è realtà che non sia in qualche modo conosciuta (indifferentemente nell'autocoscienza del soggetto o nella mente di un qualche Assoluto), il pragmatista intende entrambe le posizioni come mezze verità, dal momento che, per lui, non esiste realtà che non sia al contempo la simbiosi di un fatto fisico e uno mentale: «la realtà (in luogo della quale i pragmatisti preferirono più spesso parlare di "esperienza") "è" evoluzione, "è" divenire, "è" movimento, "è" processo. Il fatto fisico ed il fatto mentale, l'oggetto e la

conoscenza, sono interni a tale processo» (Blau 1952: it. 276). La realtà altro non è che l'affiorare dell'oggetto alla coscienza nell'ambito del processo conoscitivo; perciò l'«oggetto» è per lo più inteso, dai pragmatisti, secondo il suo significato etimologico, come ciò che obbietta, ciò che ostruisce, essendoci nell'esperienza (stando all'osservazione di Henry Waldgrave Stuart) l'avvertimento di qualcosa di insoddisfacente che ci suggerisce la distinzione tra soggetto ed oggetto, e l'individuazione di quest'ultimo come elemento «a sé» e causa esterna del nostro disagio. Secondo Dewey, far affiorare un oggetto alla coscienza (dunque conoscerlo), comporta necessariamente una (più o meno consapevole) soggettivizzazione dell'oggetto in questione; perciò, la conoscenza altro non è che uno *strumento* atto alla trasformazione di una realtà di per sé insoddisfacente in un'altra più adeguata.

Da quanto detto è evidente che il pragmatismo presenta almeno due dati di fondamentale interesse: da un lato, l'atteggiamento psicologico di alcuni filosofi (soprattutto William James), dall'altro, l'insieme delle soluzioni tecniche ai problemi specifici della teoria della conoscenza. Storicamente, lo stesso Peirce ha collocato la nascita del pragmatismo all'inizio degli anni settanta, quando un gruppo di amici di Cambridge, che si era battezzato, un po' per ironia, un po' per sfida, *Metaphysical Club*, aveva preso l'abitudine di incontrarsi ora nello studio di Peirce ora in quello di James. Ancora Peirce ci dà notizia di quali siano stati i membri di questo fantomatico *Club Metafisico*: «alcuni assidui, come Chauncey Wright, una "celebrità filosofica" che cercava di combinare la logica milliana con le teorie evoluzionistiche, Oliver Wendell Holmes jr., il futuro Giudice della Corte Suprema, e Nicholas St. John Green, un benthamiano che insisteva sulla natura attiva

delle credenze; altri meno, come John Fiske, [...] e Francis Ellingwood Abbot» (Santucci 1992: 4). In quest'ambito, Peirce fu sicuramente quello che più di tutti intese il pragmatismo come una disciplina rigorosamente tecnica, applicandosi perciò alla risoluzione di problemi per lo più specifici. L'eccentricità del filosofo americano è un fatto conosciuto, così come è risaputo che le note particolari del suo temperamento non ne agevolarono la carriera universitaria (che rimase difficile nonostante gli aiuti dell'amico James), né tantomeno favorirono la leggibilità dei suoi lavori – in realtà almeno due elementi impedirono a Peirce di ottenere il seguito che il livello dei suoi scritti avrebbe meritato: il suo modo di affrontare i problemi che, per metà serio, per metà ironico, lo induceva spesso a variazioni di tono improvvise che non di rado disorientavano i lettori, e l'abitudine (spesso esagerata, oltre che immotivata) di coniare termini nuovi che, proprio in forza della loro novità, non rischiavano di confondersi con il linguaggio comune: «a suo avviso, ogni scienza avrebbe dovuto avere “una opportuna terminologia tecnica [...] composta di vocaboli privi delle sdolcinature e dei fronzoli che potrebbero tentare i pensatori frettolosi, inducendoli ad abusi linguistici”, nonché un metodo approvato per coniare nuove parole ed assicurarne l'accettazione da parte degli scienziati» (Blau 1952: it. 284). Come gli altri componenti del *Metaphysical Club*, anche Peirce si trovò a riflettere sui temi dell'utilitarismo biologico; e anche se Wright non riuscì, nel corso delle sue conversazioni quasi quotidiane, nell'intento di convertire l'amico all'empirismo gnoseologico, tuttavia gli fece avvertire (come per altro dimostra la recensione di Peirce all'edizione Fraser di Berkeley) la necessità di rielaborare organicamente una visione pragmatica degli universali: ne risultò una delle prime formulazioni realistico-prati-

che della verità, peraltro inquadrata in una dimensione cooperativa e sperimentale.

Ci si aspetta che il modo in cui Berkeley tratta la questione della conoscenza umana e del processo induttivo della scienza, oggi tanto studiato, richiami l'attenzione degli scienziati verso il sistema idealistico. A noi tale speranza sembra vana. La verità è che le menti da cui emana lo spirito dell'epoca non hanno ora nessun interesse per quei problemi che la metafisica ha sempre preteso di risolvere. La conoscenza astratta di Dio, della Libertà e dell'Immortalità, [...] è ritenuta oggi priva di qualsiasi valore pratico [...]. L'opinione umana inclina universalmente, alla lunga, verso una forma definita, che è la verità. Se un essere umano avesse una informazione sufficiente ed esercitasse sufficientemente il proprio pensiero su una questione, egli arriverebbe a una certa conclusione definitiva, uguale a quella cui giungerebbe qualunque altro in analoghe circostanze favorevoli. [...] Vi è, quindi, per ogni questione una risposta vera, una conclusione finale, verso cui gravita costantemente l'opinione di ogni uomo. Egli può allontanarsene per un certo tempo; ma concedetegli maggiore esperienza e tempo per pensare, e, alla fine, giungerà ad essa. L'individuo può non raggiungere nella sua vita la verità: vi è un residuo di errore nelle opinioni di ogni uomo. Non importa: resta che vi è un'opinione definitiva verso cui tende la mente dell'uomo, in generale e a lungo andare. Su molte questioni l'accordo generale è già stato raggiunto, e si raggiungerà su tutto se avremo abbastanza tempo. La volontà arbitraria o altre peculiarità individuali di un numero sufficientemente largo di uomini, possono posporre indefinitamente l'accordo universale su quella opinione; ma non può influire sul carattere di essa quando sarà raggiunta. [...] Questa teoria implica un fenomenismo. Ma è il fenomenismo di Kant e non quello di Hume. In verità, quella che Kant chiamò la propria rivoluzione copernicana fu precisamente il passaggio dalla visione nominalistica della realtà a quella realistica. Era l'essenza della filosofia il considerare l'oggetto



reale come determinato dalla mente.[...] Ma sebbene la questione del nominalismo e del realismo abbia le sue radici nella tecnica della logica, i suoi rami si estendono in tutta la nostra vita. Domandarsi se vi sia un *Genus Homo* al di fuori degli individui, significa domandarsi se vi sia qualcosa che abbia più dignità, valore e importanza della felicità individuale. Il problema se gli uomini abbiano realmente qualcosa in comune, così che la *comunità* debba venir considerata un fine in sé stessa, e, in tal caso, quale sia il valore relativo dei due fattori, è la questione pratica fondamentale in rapporto ad ogni istituzione pubblica, sulla cui costituzione noi possiamo avere una qualche influenza<sup>15</sup>.

Il filosofo americano espone (in questo e negli altri suoi lavori) alcuni tra i capisaldi del pragmatismo riassumibili, nelle linee essenziali, in quattro punti fondamentali: 1) la verità come *adaequatio* viene posta in dubbio e, di contro, se ne privilegia un'accezione sperimentale e verificazionista; 2) la verifica sperimentale, a sua volta, si fonda sulla fede in un possibile (e, dunque, raggiungibile) accordo tra gli osservatori; 3) perciò, nelle gnoseologie di modello kantiano o neo-kantiano, gli universali oggettivamente validi vanno interpretati come il prodotto di vaste comunità di azione (sia pure solo mentale), piuttosto che come cause inconoscibili; 4) la filosofia – e più in generale le scienze – deve abbandonare la sua eleganza talvolta un poco criptica, per arrivare più concretamente alla realtà.

Tali questioni furono per lo più discusse collegialmente all'interno del *Club Metafisico*, ove Wright fu quello che meno si allontanò dal sentiero positivista rimanendo sostanzialmente fedele al suo motto: «niente giustifica lo sviluppo dei principi astratti nella scienza, tranne la loro utilità nell'ampliare la nostra conoscenza

concreta della natura» (Wright 1877: 56). Comunque, Wright si spinse ampiamente oltre la formulazione dell'empirismo tradizionale, forzando la distinzione soggetto-oggetto e, soprattutto, traslandola dall'ambito metafisico, cui erano soliti ricondurla i filosofi tradizionali, a quello socio-pratico. Peirce proseguì in un certo modo la strada di Wright, partendo da un'analoga massima empirista (abbiamo soltanto idee che corrispondono agli effetti pratici delle cose; qualora immaginassimo di averne di diverso genere ci inganneremmo, in altre parole scambieremmo le semplici sensazioni che accompagnano il pensiero per parti del pensiero stesso). Tuttavia, in *How to make our Ideas Clear*, Peirce sviluppò una riflessione sul ruolo e sul valore degli universali dal punto di vista pragmatista che approfondiva concretamente le classiche posizioni empiriste.

Il Peirce pensava di aver provato che un concetto, un universale, o un'idea, in quanto distinti da uno stato di coscienza particolare o da una sensazione particolare, potevano essere definiti pragmaticamente in termini di credenza e che questi fossero a loro volta pragmaticamente abiti d'azione. Un abito è una spiegazione biologica di un'idea generale. Questa spiegazione della realtà degli universali sembrava al Peirce la tesi centrale del pragmatismo (Schneider 1947: it. 537-538).

Gli interessi di Peirce furono molteplici e complessi: da evoluzionista (interessato alle posizioni darwiniane) sensibile agli influssi della filosofia romantica della natura (in specie quella schellinghiana), finì per interessarsi alla legge di formazione degli abiti. In sintesi, ritenne che l'universo proceda nel senso di una progressiva generalizzazione e di un costante ordinamento; la vita, in quanto altro dal semplice comportamento meccanico, è rappresentata dall'inclusione entro schemi d'ordine, cosicché le stesse leggi fisiche sono abiti di minore ampiezza

<sup>15</sup> C. S. Peirce 1871: 449-450, 455-56, 472.

rispetto a quelli dell'organizzazione vitale. I pensieri, ad esempio, cercano di arrivare a conclusioni generali, mentre le idee «si riproducono» acquistando via via una maggiore comprensività; analogamente per quanto riguarda le sensazioni (di piacere o disagio) che tendono a diffondersi per tutto il corpo. Avviene così che i rapporti fra sensazioni ed idee diano luogo a nuove associazioni, a nuove sensazioni e a nuove idee, favorendo lo sviluppo della mente per generalizzazioni:

dopo la determinazione di qualche squilibrio, tale da promuovere lo stabilimento di nuovi tipi di rapporto, e, quindi, nuove sensazioni e nuove idee, abbiamo la consapevolezza di aver acquisito qualcosa, tanto che, allorché si profilano altri elementi di disturbo, vi è in noi la tendenza ad assimilarli ai precedenti dando inizio alla formazione di un abito ulteriore [...] In tal modo, si crea un abito di risposta, e la nostra consapevolezza al riguardo costituisce un “concetto generale”, o idea, o universale (Blau 1952: it. 185).

Ovviamente il processo descritto da Peirce non può prescindere dal rapporto mente/corpo:

quando un qualsiasi stimolo (esterno od interno) agisce su un gruppo particolare di cellule nervose, il ganglio, o tessuto nel quale sono localizzate tali cellule, più strettamente connesso con il gruppo in questione è sollecitato ad esplicitare una determinata attività. Questa suscita il movimento di parti del corpo controllate da quel ganglio. Se la stimolazione delle cellule nervose è continua [...], l'eccitamento si estende da un ganglio all'altro in tutto il corpo, di solito, con intensità crescente proporzionale alla diffusione. Così, si determina nei nervi e nei muscoli una risposta generalizzata universale (Blau 1952: it. 285).

Da questa serie di considerazioni di natura fisiologica, Peirce trae lo spunto per inferire che l'azione riflessa,

dovuta allo stimolo di un qualche nervo, è destinata a mutare continuamente la propria manifestazione corporea fintantoché ogni fattore di irritabilità possa dirsi esaurito. Abbiamo visto che «tutti i processi vitali tendono a diventare più semplici con la ripetizione» (Buchler 1940: 129), perciò se in una direzione particolare si è già verificata una scarica di energia nervosa, la possibilità di un'altra scarica del medesimo tipo risulta, di fatto, aumentata. Nel caso poi di una nuova stimolazione degli stessi nervi, la reazione corrispondente si determinerà con maggiore facilità rispetto al momento iniziale: dopo ogni ripetizione è probabile che essa torni ad esplicitarsi con maggiore rapidità come conseguenza di un «forte abito a rispondere in quella particolare maniera allo stimolo in questione» (Buchler 1940: 129-130). Con la formazione di un tale *habitus* si può affermare, sostiene Peirce, che la reazione allo stimolo è generalizzata, ossia che anziché reagire all'evento specifico si reagisce alle sue probabili conseguenze: «è “l'idea”, od il “significato”, dello stimolo che influisce sul comportamento. Tali idee, tali significati, rappresentano degli universali che non sono meri nomi di proprietà comuni, astratte dalle cose, né entità esistenti in qualche mondo non-naturale. Essi esistono oggettivamente, “fra le cose”; sono abiti in natura» (Blau 1952: it. 286). È a questo punto che entra in gioco la credenza: dal momento che, ogni qual volta un evento od uno stimolo hanno per conseguenza una credenza, diventano i segni del significato medesimo. La teoria della conoscenza di Peirce non si fonda né sul dubbio, analogamente a quella di Cartesio, né sulla sensazione, come quella lockiana; piuttosto ha a che fare con la credenza e questa, a sua volta, è strettamente legata alla condotta: «il significato razionale di un termine o di un'espressione razionale consiste nella sua portata sulla condotta della vita, ma poiché



non ce n'è alcuna che non derivi dall'esperimento, noi otterremo la definizione completa di un concetto solo se riusciremo a determinare i fenomeni sperimentali che la sua affermazione o la sua negazione potrebbe determinare» (Santucci 1992: 5). Le conseguenze di cui parlava il filosofo americano non sono però le stesse di James (effetti sensibili e particolari), piuttosto si tratta di conseguenze generali, dato che, per usare le parole dello stesso Peirce, «l'intero significato intellettuale di un simbolo è la somma dei modi generali di condotta razionale implicati, a seconda delle varie circostanze e desideri possibili, dalla sua accettazione» (Buchler 1940: 290). Colpì Peirce il fatto che, in ambito gnoseologico, alcuni problemi avevano ricevuto, con il tempo ed il progresso delle scienze, soluzione; altri, come ad esempio le questioni di natura trascendentale, erano invece discussi sempre daccapo e, soprattutto, con le medesime modalità ed i medesimi (scarsi) risultati. Per questo, il filosofo americano si convinse del fatto che solo i problemi che potevano (o che avrebbero potuto) avere una qualche risoluzione erano da considerarsi rilevanti a tutti gli effetti; perciò, una questione insolubile diventa, dal suo punto di vista, una questione priva di senso, espressa nella forma letterale del problema. Al fine di estromettere tutti i falsi problemi dalla propria filosofia, Peirce elaborò una regola che permettesse di stabilire le condizioni di significanza del linguaggio – ovviamente, egli aveva in mente il significato oggettivo e pubblico dei termini (l'esame degli effetti psicologici ed individuali delle parole, cui si dedicò, tra gli altri, James, avrebbe tutt'al più permesso una risoluzione personale dei problemi, cosa che non poteva in alcun caso soddisfare Peirce): «per quanto concerne gli elementi del linguaggio, Peirce stabilì dei criteri pragmatici di significanza in base ai quali qualsiasi termine designante un oggetto

dovrebbe risultare definibile in modo tale che l'oggetto denotato sia individuabile nell'esperienza» (Blau 1952: it. 288). Perché un termine abbia senso occorre dunque descrivere le condizioni sperimentali che permetterebbero a chiunque di scoprire, con l'ausilio della propria esperienza, l'oggetto designato dalla parola in questione; ne consegue, perciò, che il senso di un enunciato consiste nella somma delle sue conseguenze verificabili (dove «verificabile» ha lo stesso significato di sottoponibile ad indagini scientifiche generalmente analoghe a quelle condotte nei laboratori). È ovvio perciò che, nell'ottica peirceiana, un problema ha senso se le sue eventuali soluzioni sono costituite da enunciati sottoponibili a verifica sperimentale. Il pragmatismo di Peirce si è perciò strutturato secondo le modalità di una teoria operazionistica del significato (le definizioni sono soprattutto regole pratiche); con la conseguenza che se determinate regole possono essere applicate (e qualora appunto lo siano) ne seguirà un'esperienza del tutto particolare:

poiché ogni enunciato implica una serie infinita di operazioni di controllo, «il significato razionale di qualsiasi proposizione appare localizzato nel futuro». Razionalmente quindi e considerando le possibilità future, due enunciati differenti sotto l'aspetto verbale, ma caratterizzati dalle stesse conseguenze verificabili hanno il medesimo significato, e sono pertanto identici sul piano logico; mentre due enunciati eguali dal punto di vista verbale, ma aventi conseguenze verificabili diverse, risultano forniti di significati dissimili, e sono perciò logicamente distinti (Blau 1952: it. 289).

Contrariamente a James, Peirce sottolineò più volte che il proprio operazionismo conduceva ad un'analisi del senso delle idee piuttosto che alla verità (probabilmente la differenza più consistente tra i due autori è nel fatto

che Peirce si interessò principalmente del significato generale e operativo delle proposizioni, mentre James ne studiò soprattutto, come vedremo, gli aspetti particolari e sensibili). Ammesso che Peirce abbia elaborato una teoria della verità, questa va ricercata nella sua analisi della fondatezza della credenza. Ricorriamo al ragionamento – argomentava il filosofo americano – per portare la nostra conoscenza da qualcosa di noto a qualcosa di meno noto; tuttavia, l'uomo non è un animale logico, e pur ragionando per lo più in modo tale da stabilire conclusioni vere e ad un tempo soddisfacenti, è generalmente indotto ad approvare le argomentazioni sulla base di elementi estrinseci, ovvero, tali da non coincidere con la verità o la falsità delle conclusioni raggiunte: esiste perciò un *habitus* mentale costituzionale o acquisito che, da una serie di premesse, ci conduce (spesso acriticamente) a dedurre una corrispondente serie di conclusioni:

si tratta di un abito che consideriamo buono o cattivo a seconda che in genere conduca a conclusioni vere o meno. Nel caso che di regola esso permetta di derivare conclusioni vere da premesse vere, ogni singola inferenza, stabilita in base a “principi”, o formule, esperimenti l'abito dato, è giudicata valida indipendentemente dalla particolare verità che può contraddistinguerla. [...] Conoscere tali principi regolativi significa disporre di solidi fondamenti per affermare le nostre credenze (Blau 1952: it. 290-291).

La credenza, in fondo, ci rassicura del fatto che esistano, nella natura umana, abiti capaci di determinare il comportamento; quindi, in ultima analisi essa si traduce, fisiologicamente, in una sensazione di tranquillità rilassatezza di cui difficilmente gli individui vogliono privarsi. Peirce distingue diversi modi per fondare una credenza: il primo – denominato «metodo

della tenacia» – consiste nel dare ripetutamente una particolare risposta a determinati dubbi, finché non ne derivi un abito a rispondere in una certa (e sempre uguale) maniera agli interrogativi emersi, e, parallelamente, il rifiuto sistematico di ogni opinione diversa. Questo, precisa Peirce, è un metodo assai utilizzato (data soprattutto la consuetudine degli individui a negare gli aspetti meno positivi delle proprie credenze) tuttavia, in genere, le pressioni sociali sono destinate a ostacolare tale modo di procedere, poiché le credenze della collettività spesso tendono ad imporsi su quelle del singolo. Il «metodo dell'autorità» sviluppa invece una distinzione tra le credenze della comunità e quelle del singolo; esso è analogo (e tuttavia superiore) al precedente, con la sola, ma sostanziale differenza, che a sostenerlo è ora lo Stato, ora gruppi ben organizzati, mai individui isolati. Peirce non esclude che un tale metodo possa essere il migliore, tuttavia lo descrive in termini piuttosto scoraggianti parlandone come di un controllo intellettuale senza limiti e totalitario, istituito dallo Stato o da un potere forte, e mantenuto spesso attraverso l'uso della forza. Esiste poi la prassi tradizionalmente utilizzata nella filosofia metafisica:

in tutte le società vi è chi cerca un metodo più adeguato per fondare le proprie credenze. Si tratta di persone dotate di cultura sufficiente per guardare al di là di quanto è strettamente locale o temporale, ed abbastanza oneste nelle questioni intellettuali per ammettere che altre società possano produrre opinioni di valore almeno pari a quelle della propria. Sono persone incapaci di accettare la capricciosità del metodo della tenacia, come pure l'arbitrarietà del metodo dell'autorità. Cercando di risolvere i propri dubbi, esse sviluppano il metodo della discussione, mediante il quale, consultandosi e conversando insieme creano in ciascuno, a vicenda, un impulso a credere e determina-



no al tempo stesso che cosa deve essere creduto (Blau 1952: it. 293).

Nemmeno il metodo della filosofia metafisica è comunque completamente approvato da Peirce: l'unica procedura adeguata per la fondazione delle credenze è allora il metodo scientifico: sulla sua base, infatti, la fonte delle credenze rimane pubblica, non ristretta a un individuo o a un gruppo particolare, ma accessibile a tutti. Un'idea è chiara nella misura in cui le sue conseguenze possono essere descritte a tutti quelli che sono partecipi delle nostre strategie d'azione; coloro che comunicano servendosi di queste modalità, formano la comunità scientifica (laboratorio) ideale. Perciò, in sintesi, Peirce avrebbe potuto descrivere il *proprio* approccio alla verità in questi termini: vere sono le credenze accettate da una comunità infinita di scienziati di laboratorio che abbiano portato l'indagine abbastanza innanzi.

Le posizioni teoriche assunte da James furono, da subito, molto diverse rispetto a quelle dell'amico Peirce, dal momento che già a partire dal 1872 – anno dell'incarico ad Harvard – egli prese ad occuparsi di fisiologia e, poco dopo, di psicologia fisiologica. All'epoca della pubblicazione dei *Principles of Psychology* (1890), Stanley Hall così recensiva l'opera del suo maestro:

l'autore può considerarsi un *impressionista* della psicologia. Nel suo album troviamo schizzi vecchi e nuovi di carattere etico, letterario, scientifico e metafisico: alcuni sono squisiti ed attraenti nel particolare e anche nel colore, altri sono abbozzi sommari, ma pur sempre stimolanti e suggestivi, e rivelano un grande ingegno. Il suo è un libro "tendenzioso" da cima a fondo. Le molte incoerenze non solo riflettono, ma danno un forte rilievo alle inquietudini, ai turbamenti e ai conflitti del nostro tempo (Perry 1935: 108-109).

Hall aveva ragione, dal momento che quest'opera segnò un radicale mutamento nella prospettiva psicologica, e pose le basi per un'analoga evoluzione filosofica: in altre parole, si passò da una psicologia fondata sull'esame dell'associazione meccanica delle idee somiglianti, ad un'altra che considerava la mente uno strumento dinamico di adattamento all'ambiente. Il lavoro di James agì in senso destrutturante nei confronti dei dualismi tradizionali (anima/corpo, spirito/materia, ecc.), oltre che della psicologia degli stati mentali che tanta importanza aveva avuto da Locke in poi; e tutto ciò fu possibile in primo luogo a partire dalla critica del concetto di *spirito*. Questo, per James, non può essere suddiviso in sensazioni o idee o stati mentali, piuttosto si ha ragione di pensarlo nei termini di un processo dinamico attraverso cui di fatto si realizza l'integrazione tra individuo e ambiente – in questi termini non si deve pensare alla coscienza come a un dato esterno, piuttosto la si deve intendere interna al processo di costruzione dell'individuo.

James ha delineato i presupposti del suo empirismo radicale nella prefazione a *The Meaning of Truth*, ove si preoccupa in primo luogo di sottolineare la necessità di restringere il discorso filosofico agli oggetti definibili in termini di esperienze umane: «James non negò la possibilità di componenti soprasensibili nell'universo, ma si preoccupò di precisare che esse, esistendo o meno, non sarebbero comunque mai state in grado di dar luogo a discussioni fornite di significato senza venir prima sperimentate. [...] Afferrò soltanto che essere in un senso che abbia qualche significato per gli uomini è essere percepito» (Blau 1952: it. 298). Tuttavia, precisa James (prendendo per altro le distanze dall'empirismo britannico), non sono soltanto le cose a essere fatte oggetto di esperienza, ma anche i loro rapporti, dal momento che le relazioni non sono aspetti trascendenti

dell'ordine universale, né sue inferenze, né, tanto meno, principi arbitrari attraverso cui la mente organizza l'esperienza; piuttosto, sono parti dell'esperienza stessa, direttamente sperimentabili, cosicché – conclude James – non occorre presupporre, come condizione della realtà, nessun sistema di connessioni trans-empiriche. A fondamento del proprio empirismo James pone la sua (particolare) articolazione della teoria della verità: opponendosi radicalmente a Peirce, in una conferenza tenuta all'Università della California, egli afferma che il significato delle «asserzioni filosofiche è sempre riducibile a qualche effetto particolare della nostra esperienza pratica futura» (James 1898: 7); il che significa che mentre Peirce parlava del significato come di un abito, James lo intende come un uso particolare, e che mentre per il primo la verità dipende dalla possibilità di verifica intersoggettiva, per il secondo è piuttosto un termine generale, designante precisi valori pratici dell'esperienza:

la teoria della verità di James ha un'impostazione pragmatica, "tende a prescindere dalle essenze, dai primi principi, dalle categorie, dalle presunte necessità, e si occupa di cose, risultati, conseguenze, e fatti". [...] Le idee sono vere se possono venire assimilate, convalidate, corroborate, e verificate dagli uomini. Esse non sono contraddistinte da alcuna "proprietà" statica di verità. "La verità si AGGIUNGE ad un'idea. Questa DIVIENE vera, è resa tale dagli eventi" (Blau 1952: it. 299).

In breve, la verità non è nient'altro che un determinato modo di considerare l'utilità, tanto che, come spesso ha notato la critica, il pragmatismo jamesiano si risolve in praticismo: di ogni idea particolare è possibile dire che è utile perché è vera, ma anche (che è lo stesso) che è vera perché è utile; entrambe le proposizioni alludono al fatto che l'idea in questione può avere una realizza-

zione pratica e può essere verificata - la verifica è l'esame di tutte quelle conseguenze che si attualizzerebbero qualora un'idea venisse considerata vera anziché falsa. Ora, per ciò che concerne i prototipi delle verità più tipiche (le verità quotidiane), non ci si cura affatto di procedere a una verifica: queste godono di un «sistema di credito» tutto particolare che consente loro di «passare» finché qualcuno non solleva dubbi. Anche nella filosofia di James la verità ha una valenza sociale, tuttavia, se in Peirce la dimensione sociale del pensiero conduce a una restrizione della verità (a tal punto che appaiono vere solamente le idee accettate da una comunità infinita di scienziati di laboratorio), in James l'interpretazione «larga» dell'accordo contribuisce a rendere vere classi pressoché illimitate di nozioni; in sostanza, la verità di un'idea è direttamente proporzionale alle sue conseguenze positive e la sua fondatezza dipende, in ultima analisi, dal valore (dunque dalla possibilità di utilizzo) pratico. La radicalità di questa posizione condusse James a sostenere che le differenti prospettive filosofiche sarebbero da imputarsi alle diversità di temperamento dei loro autori: così, tutte le volte che un filosofo si occupa di problemi professionali, non farebbe altro che ricercare possibili risposte impersonali per quelle domande pubbliche verso cui egli stesso si sente intimamente sospinto. L'interpretazione larga dell'accordo pratico-conoscitivo affiora per altro anche nella sua dottrina sulla «volontà di credere»:

vi sono idee che si accordano con i dati di fatto, risultando verificate, vere, ed idee in disaccordo con tali dati, e quindi falsificate, false. Esistono tuttavia anche idee nei cui confronti non si danno dati di fatto rilevanti, o comunque sufficienti per giustificare un giudizio di verità o falsità. Di fronte ad idee del genere, in campi assolutamente inaccessibili alla rigorosa conoscenza



scientifica, abbiamo il diritto di accettare, a nostro rischio e pericolo, le credenze che sembrano più atte a rivelarsi prolifiche nella vita futura. [...] In base a questa dottrina, James finì per giustificare la fede religiosa, ritenendo che la sua tendenza ad incrementare la speranza e la forza d'animo fosse atta ad avere riflessi positivi nella vita dei credenti, nonché, conseguentemente, a confermarne le opinioni (Blau 1952: it. 302-303).

Questa posizione comporta almeno due conseguenze significative: da un lato James finisce per avallare una pluralità di volontà impersonali che si sarebbero dovute giudicare nelle rispettive singolarità piuttosto che in astratto, dall'altro, dato che ai suoi occhi l'asserzione di una credenza sembra poter condizionare i fatti idonei a confermarla, ne risulta che al libero volere personale viene attribuita la capacità di creare il vero. Il filosofo americano partecipa pertanto ad un'idea pluralistica della realtà, da cui affiora un molteplice (altrettanto pluralisticamente) connesso; tuttavia in una siffatta realtà, le relazioni, se anche si compenetrano, non si implicano vicendevolmente: «ciascuna è un aspetto, o carattere, o funzione [dell'esperienza; N.d.A.], modo in cui questa è presa, o modo in cui questa prende qualche altra cosa» (James 1943: 322). Il flusso sensibile – sostiene James – è composto di cose particolari e non permanenti, perciò, anche le relazioni tra le cose sono del tutto transitorie e varie; da qui l'affermazione del carattere aperto dell'universo. Questa pluralità di rapporti reali e ad un tempo potenziali conduce, alla fine, a ipotizzare un reale in cui ogni parte abbia, attraverso una complessa serie di mediazioni, rapporti con il tutto. Il pluralismo jamesiano non nega la realtà dell'universo, ciò che rifiuta è piuttosto una realtà di tipo razionalistico (quella accettata dagli assolutisti); in breve, con una immagine, la realtà potrebbe essere rappresentata come una catena

ove ogni anello è in relazione con altri due (uno per lato), e per questo, almeno indirettamente, ognuno di essi è in rapporto con la totalità.

Oltre a Peirce e a James, sicuramente i più noti autori di scuola pragmatista, converrà ancora fare un rapido accenno al pensiero di Herbert Mead, meno conosciuto probabilmente per il fatto che non lasciò una sistematizzazione definitiva del proprio pensiero. Al pari di James e di Dewey, Mead si occupò, oltre che di filosofia, anche di psicologia del comportamento sociale; fu proprio la psicologia ad indirizzarlo nell'elaborazione di una teoria della conoscenza e del valore che in qualche modo superava i dualismi degli autori precedenti, mentre meno successo ebbe il suo tentativo di elaborare una metafisica che fosse in accordo con la fisica moderna. Ma quali furono le origini del suo interesse per la psicologia comportamentale? Mead era convinto che in ogni tempo la filosofia doveva occuparsi delle forme di sapere in assoluto più fondate, e nel decennio tra il 1890 e il 1900 (periodo in cui l'autore americano andò formando tanto se stesso, quanto la propria visione filosofica), l'evoluzionismo darwiniano rappresentava non solo la prospettiva di un sapere certo e fondato, ma anche (e forse soprattutto) una chiave interpretativa trasponibile, senza troppe forzature, al di là dei confini della vita organica, ovvero, alle complicate articolazioni dell'attività mentale. In breve, si riteneva che la mente, al pari degli altri prodotti dell'evoluzione, fosse il risultato dell'interazione tra organismo e ambiente (una cosa analoga avvenne per gli organismi sociali che, soprattutto per l'apporto di John Fiske, vennero intesi come dei veri e propri organismi biologici, e la loro origine fu spiegata in termini evoluzionistici). Ora, in ambito psicologico, il contributo di Mead riguardò soprattutto un modo di concepire l'io (e la mente) che fosse del tutto estraneo

a tentazioni trascendentalistiche, e invece descrivesse l'attività pensante attraverso modalità naturali: «egli negò la trascendenza di qualsiasi aspetto della persona umana e respinse tanto l'idea greca di una ragione al di là della natura, quanto il concetto di anima separata dagli elementi naturali propria della dottrina cristiana e della filosofia medievale, come pure il dualismo di anima e corpo sostenuto dai filosofi moderni e tendente ad ipostatizzare la prima oltre la natura» (Blau 1952: it. 309). In questo modo, Mead abbandonava l'individualismo su cui si fondava la psicologia tradizionale, per accostarsi ad una concezione della mente come evento emergente dall'attività sociale dei singoli; in particolare, faceva sue le posizioni di Wilhelm Wundt e di Darwin che avevano riesaminato la funzione della gestualità (secondo Wundt il gesto avrebbe la possibilità di comunicare i significati, mentre Darwin lo intese in termini rigidamente individualistici considerandolo una particolare modalità di autoespressione). Mead per altro fu molto più radicale di Wundt, riportando interamente lo sviluppo della comunicazione, anche linguistica, alla gestualità. Perciò, proprio basandosi su tale radicalità, il filosofo americano mosse a tutti coloro che lo avevano preceduto (ivi compreso lo stesso Wundt) due obiezioni fondamentali: da un lato notò come tutti, in un modo o nell'altro, avessero posto l'io (o la mente) a fondamento del processo sociale (presupponendo dunque che tra coscienza e società esista un rapporto di dipendenza diretta e assolutamente univoca), dall'altro segnalò anche che tutti i tentativi (parziali) per spiegare la vita mentale in termini di evoluzione non raggiunsero mai un risultato veramente soddisfacente. Mead cercò di affrontare il primo problema mostrando che la mente e l'io si risolvono interamente nel processo sociale; mentre, per ciò che concerne il secondo punto, attraverso

una concezione del linguaggio come gesto vocale, pensò ad un io e ad una mente capaci di emergere dal contesto sociale:

questa teoria appare una fusione di motivi biologici e sociologici. In essa si asserisce l'esistenza di un processo sociale promosso da organismi biologici attivi, comunicanti fra loro per mezzo di gesti. Le menti e gli io si delineano quando la "conversazione a gesti" è stata interiorizzata. L'atto individuale emerge entro l'atto sociale, che ha valore primario [...] Per Mead il linguaggio è un fattore oggettivamente osservabile, una forma di attività sociale. Esso rimane fondamentalmente tale anche dopo essere stato interiorizzato e, quindi, anche dopo essere divenuto il fattore costitutivo di quella che vien detta mente umana [...] Grazie al linguaggio, entro il processo sociale l'organismo biologico si trasforma nell'individuo "intelligente", nell'io. Affinché sia possibile lo sviluppo del linguaggio, sono indispensabili tanto l'esistenza di un certo tipo di società, quanto il possesso da parte di singoli organismi di adeguate attitudini fisiologiche (Blau 1952: it. 310-311).

Ogni società (anche minima) deve essere composta quantomeno da due individui biologici, e da un qualche atto sociale effettuato da tutti i suoi membri. Un atto sociale è, ad esempio, la lotta tra cani, ove ogni atto di uno degli animali in questione guida l'altro nella determinazione del proprio comportamento: particolari comportamenti da parte degli animali implicheranno risposte certe dell'interlocutore antagonista (analogamente per la comunicazione tra uomini: chi mostra ad esempio minacciosamente il pugno sa di comunicare un messaggio ben preciso). Ora è evidente che nel nostro esempio della zuffa tra animali gli individui biologici implicati non sono ancora io comunicanti e coscienti, visto che i soggetti che si pretende comunichino (i cani) non sono in grado di comprendere e interpretare il significato dei gesti che



loro stessi producono. L'individuo biologico, allorché diviene intelligente, è capace non solo di interpretare il significato dei suoi atti, ma anche di prevedere la risposta che a un determinato gesto darà un supposto interlocutore, e, dunque, di regolare di conseguenza il proprio comportamento. Per sintetizzare, si può dire che quando un individuo intelligente diviene l'oggetto del proprio pensiero allora si ha un io; in questo modo, Mead parte dalle strutture e dalle dinamiche del processo sociale per arrivare alla scoperta dei fenomeni mentali, riportando all'individuo, attraverso i gesti significanti, l'attività sociale della comunicazione. Perciò, secondo questa prospettiva, il pensiero ha avuto origine dalla nostra necessità di sostituirci agli altri (un altro qualsiasi, operante all'interno della comunità), anticipando così (e, dunque, controllando), tanto il comportamento che le reazioni alle nostre azioni.

Il pensiero pragmatista ci porta, cronologicamente, ma non solo, alle soglie dell'incontro tra Nietzsche e la (relativamente) giovane cultura americana. Tuttavia le primissime interpretazioni dei testi nietzschiani non vennero elaborate da pragmatisti; piuttosto, fu un'ermeneutica di taglio più continentale a consentire la (prima timida) diffusione dei testi del filosofo tedesco; mentre la problematizzazione di tono pragmatista operò, almeno nel momento iniziale, per via sotterranea. Ciò significa che gli interpreti d'oltre oceano – soprattutto negli anni di inizio secolo – non elaborarono una esegesi del tutto originale, ma attualizzarono, attraverso e con i testi nietzschiani, quel cammino di *emancipazione* dalla tradizione continentale che condurrà la filosofia angloamericana verso metodologie e temi completamente autonomi.

Dunque, la duplice anima del pensiero americano – quella duplicità che sommariamente abbiamo cercato di

porre in rilievo nelle pagine precedenti – deputò (più o meno consapevolmente) la filosofia di Nietzsche a luogo privilegiato per una disputa che, se da un lato decideva del senso del pensiero nietzschiano, dall'altro, e più radicalmente, poneva a confronto i due volti alternativi e forse inconciliabili della speculazione occidentale. In realtà molto di quanto la Nuova Inghilterra ereditò dalla cultura continentale è stato profondamente rimaneggiato, per lo più al fine di soddisfare l'esigenza di praticità del mondo americano. Tale sorte, ovviamente, non fu risparmiata nemmeno a Nietzsche; tuttavia il risultato di questo processo, lungi dall'essere esclusivamente riduzionistico, apportò una serie di rilevanti conquiste non solo nello specifico dell'ermeneutica nietzschiana, ma anche (e forse soprattutto) nell'autocomprensione della tradizione filosofica d'oltre oceano.

### 1.3. Emerson: alle radici del pensare nietzschiano

Prima di esaminare nei dettagli il senso e la portata dell'apporto nietzschiano alla filosofia americana, converrà ribaltare per un attimo i termini del nostro rapporto, considerando quel che Nietzsche trasse (se effettivamente recepì alcunché) dalla tradizione d'oltre oceano. Sono noti i suoi giudizi laconici sul mondo anglosassone in genere e sulla sua cultura («se si possiede il nostro *perché* della vita, si va d'accordo quasi con ogni domanda sul *come*. L'uomo *non* tende alla felicità; solo l'inglese fa questo» *CdI*, § 12 p. 56); forse per questo si è soliti pensare che Nietzsche non abbia tratto nulla dalla «superficialità» inglese. Celebre è, ad esempio, il suo giudizio su Carlyle:

ho letto la vita di *Thomas Carlyle*, questa farsa inconsapevole e involontaria, questa interpretazione eroico-

morale di stati dispeptici. - Carlyle, un uomo dalle parole e dagli atteggiamenti vigorosi, un retore per *necessità*, costantemente punzecchiato dal desiderio di una fede robusta e dal sentimento della propria incapacità a conseguirla [...] Il desiderio di una fede robusta *non* è la prova di una fede robusta, ma piuttosto il contrario. Se *la si possiede*, ci si può permettere il bel lusso dello scetticismo: si è abbastanza sicuri, abbastanza saldi, abbastanza vincolati da permetterselo. [...] Indubbiamente, in Inghilterra, egli è ammirato proprio a causa della sua onestà... Ebbene, tutto questo è inglese; e considerato che l'inglese è il popolo del perfetto *cant*, è perfino logico e non soltanto comprensibile. Carlyle è, in fondo, un ateo inglese che cerca il suo onore nel *non* esserlo (Cdl, § 12 pp. 115-116).

Ma, nell'aforisma successivo, un po' inaspettatamente riprende:

*Emerson* - È molto più illuminato, errabondo, multiforme, raffinato di Carlyle, e soprattutto più felice... un individuo che, istintivamente, si nutre solo di ambrosia e lascia andare quel che nelle cose è indigeribile. A petto di Carlyle è un uomo di gusto. - Carlyle, che lo amava molto, diceva ciononostante di lui: "Non *ci* dà abbastanza da mordere": e questo può anche essere detto a buon diritto, ma non in un senso sfavorevole a Emerson. - Emerson ha quella giocondità affabile e ricca di spirito che scoraggia ogni severità: non sa assolutamente quanto sia già vecchio e quanto giovane sarà ancora – potrebbe dire di sé, con le parole di Lope de Vega: "*Yo me sucedo a mi mismo*". Il suo spirito trova sempre ragioni per essere contento e persino riconoscente; e sfiora talvolta la serena trascendenza di quell'uomo che se ne tornava da un appuntamento amoroso *tamquam re bene gesta*. "*Ut desint vires* – diceva con gratitudine – *tamen est laudanda voluptas*" (Cdl, § 13 pp. 116-117).

Non si tratta soltanto di una critica positiva: a ben guardare le radici del rapporto con Emerson sono molto più

profonde, tanto che bisogna riandare al primo strutturarsi della personalità nietzschiana per poter cogliere tutto l'influsso che su di lui ebbero i testi emersoniani. Per lo più l'influenza dell'autore americano sullo sviluppo del primo Nietzsche è stata largamente ignorata, quando non addirittura fraintesa<sup>16</sup>. In realtà, già nel 1862 (gli anni di Pforta e della prima, profonda crisi spirituale), Nietzsche prende a frequentare assiduamente il pensiero di Emerson<sup>17</sup>: «in questo stato di inquietudine, estende avidamente le sue letture al di là del programma scolastico di Pforta. All'inizio del 1862 è il *Principe* di Macchiavelli, cui segue poi l'americano Emerson, che doveva diventare particolarmente importante per lui: egli continuò sempre, anche dopo diversi anni, a far riferimento a questo pensatore, che lo attirava profondamente»<sup>18</sup>. E, ancora nel 1874, in una lettera a Carl von Gersdorff riferisce di aver portato con sé, nell'ultimo viaggio, lo «splendido Emerson»<sup>19</sup>. Nietzsche tornò poi a Emerson durante la stesura della *Gaia scienza*, tanto che la prima edizione di quel testo porta un'epigrafe dal saggio emersoniano *History*; mentre, ancora in una lettera del 24 dicembre del 1883 a Franz Overbeck, chie-

<sup>16</sup> La questione è affrontata da G. J. Stack 1991: 113.

<sup>17</sup> A giudicare dai testi della sua biblioteca personale, Nietzsche già dal 1862 era in possesso della versione tedesca della prima e della seconda serie dei *Saggi* di Emerson (la prima pubblicata nel 1841, la seconda nel 1844), così come della serie di saggi che va sotto il titolo *The Conduct of Life*, Boston, Houghton, 1860. Se si escludono due brillanti studi degli anni cinquanta (E. Baumgarten 1957 e S. Hubbard 1957) e l'ampia sezione dedicata all'influenza del pensiero emersoniano su Nietzsche nel testo di C. Andler 1958: vol. I, 340-370, solo recentemente l'importanza di Emerson per il giovane Nietzsche è stata presa in esame dalla critica: risultato questo a cui ha sicuramente contribuito il lavoro di S. Cavell 1990, in cui l'autore discute in particolare gli sviluppi del perfezionismo morale emersoniano su Nietzsche. Su questo tema cfr. anche A. Venturelli 1983: 27-28.

<sup>18</sup> C. P. Janz 1978: vol. I, it. 94.

<sup>19</sup> *EP II*, 24 settembre 1874: 559.



de all'amico di riferire alla moglie, anch'essa lettrice appassionata dell'autore americano, di sentirsi un suo fratello di spirito. Sembra che Nietzsche abbia letto almeno quattro testi di Emerson: *Essays, first Series* del 1856, *Conduct of Life*, del 1860, *Society and Solitude* del 1870, e infine *Essays, second Series* del 1876 (Andler 1958: vol. I, 340). Certo, chiunque sia un poco familiare con lo spirito, oltre che con l'opera di Emerson, non può non notare la profonda differenza di temperamento dei due autori: riservato, introverso e, soprattutto, estremamente oggettivo quello di Emerson; arrogante, tagliente fino al sarcasmo e molto (forse troppo) combattivo quello di Nietzsche (Andler 1958: vol. I, 342). Ecco come viene descritta la personalità dello scrittore americano nell'introduzione alla versione italiana di una raccolta di suoi saggi:

una esistenza così semplice e tranquilla, ben poco ci rivela della nobile natura che si nasconde dietro il monotono succedersi degli eventi, e di cui le azioni e gli scritti ci fanno sentire la potente unità morale. Mancano in lui quei contrasti, quelle sfumature, quel variare di atteggiamenti e di affetti, senza di cui non è possibile disegnare una figura e rappresentarcela entro limiti e contorni precisi. Spirito riformatore, mosso da un amore sconfinato per la propria indipendenza alla quale era sempre pronto a sacrificare ogni cosa, egli non ebbe ambizioni, non tentò mai di imporsi, sia pure a fin di bene, alla volontà altrui e fu di una modestia che solo era eguagliata dalla severità inalterabile del suo temperamento. Di sé non parlava mai né permetteva che altri ne parlasse; e il pensare a se stesso gli pareva la più grande delle debolezze umane. [...] Spirito contemplatore, abbagliato dalla luce della perfezione che aveva raggiunto con la purezza della sua vita, egli non vide le ombre dell'esistenza terrena, non conobbe le lotte terribili tra il bene ed il male [...] Mistico per temperamento e possiamo anche dire per razza, [...] egli riuscì per

la sua grande cultura e il solido buon senso di cui era dotato, ad evitare ogni eccesso ed ogni esaltazione (Emerson 1922: 15-17).

L'esatto opposto di Nietzsche, visto che i tratti salienti del suo carattere sembrano essere la moderazione e la misura. Ma, allora, se non fu la somiglianza di temperamento a spingere Nietzsche verso una lettura tanto approfondita (e, soprattutto, prolungata nel tempo) di Emerson (è noto per altro – lo sottolinea a più riprese lo stesso Janz – come Nietzsche fosse alla continua ricerca di tipi psicologici che in qualche modo richiamassero ed amplificassero le sue già marcate note caratteriali) quale elemento lo legò così profondamente all'autore americano?<sup>20</sup> Probabilmente egli fu attratto, almeno da principio, dalla serenità profondamente vitale dello spirito di Emerson, ed inoltre, e più concretamente, durante i primi anni liceali, il pensiero emersoniano fu, per il già travagliato spirito di Nietzsche, un riparo sicuro e a un tempo estremamente formativo<sup>21</sup>. In seguito, le ragioni dell'accresciuta e continuata

<sup>20</sup> Cfr. in merito S. L. Gilman 1980: 406-431, V. Vivarelli 1987: 227-263, L. H. Hunt 1991: 56-59, G. Stack 1992, V. Vivarelli 1992: 129-143, e G. Parkes 1994: soprattutto 37 e sgg.

<sup>21</sup> Del resto, il tono generale della produzione emersoniana, come nota T. Pisanti, è estremamente rassicurante e spesso addirittura edificato: «Ralph Waldo Emerson? Rivisitare Emerson oggi? Riserve e interrogativi provocati certo da quanto di così fortemente e tipicamente ottocentesco è nella sua "heritage", con tutte quelle sequenze d'eloquenza, con tutto quell'ottimismo diluitorio» (R. W. Emerson 1897: it. 5). Per rendere l'idea basterà qui riportare un breve passo del saggio intitolato «Natura»: «in quasi ogni stagione dell'anno vi sono dei giorni, in questo nostro clima, nei quali il mondo sembra toccare i vertici della sua perfezione: in cui l'aria, i corpi celesti, la terra compongono una sola armonia, quasi che la natura volesse mostrarsi indulgente verso tutto ciò che da essa è nato; [...] giorni in cui tutto ciò che vive dà segni di un suo tranquillo appagamento e il bestiame che se ne sta placidamente sdraiato sembra che rumini grandi e solenni pensieri. [...]

stima verso il filosofo americano si fecero sicuramente più teoriche.

Emerson nacque a Boston agli inizi dell'Ottocento: quarto e penultimo figlio del reverendo William, si avviò a seguire la carriera paterna della cura delle anime. D'altra parte il giovane Emerson era assai lontano dal rigorismo del padre, dato che, in quegli anni, il puritanesimo aveva aperto a quell'unitarianesimo proposto e fortemente voluto dal Channing. Tuttavia, la religione unitariana restava ancora filosoficamente legata ai vecchi schemi lockiani del pensiero empirico, tanto che, quando arrivarono dall'Europa le anticipazioni del romanticismo e dell'idealismo tedesco (e le rielaborazioni di Coleridge e di Carlyle miranti a esaltare l'intuitività creativa e le energie del singolo), il giovane pastore americano venne realmente proiettato in spazi del tutto nuovi.

La presenza di temi e immagini emersoniane è diffusissima in larga parte della produzione nietzschiana: *Schopenhauer come educatore*, *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male*, *Così parlò Zarathustra*, *Ecce homo*. Inoltre, allusioni a particolari posizioni emersoniane sono

Questi incanti sono un balsamo, ci trasmettono un senso di sobrietà, ci ridanno salute. Ecco dei piaceri semplici, benefici, genuini. [...] Le città non concedono spazio sufficiente ai sensi umani. E sia di giorno che di notte ci tocca andar fuori a nutrirci gli occhi di orizzonti e a richiedere la nostra parte di spazio, così come abbiamo bisogno dell'acqua per lavarci. Vi è tutta una graduatoria di influenze naturali, da questo potere che ha la natura di tenerci in quarantena, fino a quei più preziosi e cospicui doni che essa ha in serbo per la nostra immaginazione e per la nostra anima. C'è il secchio pieno di fresca acqua di fonte, c'è il bel fuoco crepitante di rami di bosco verso il quale il viandante intirizzito corre a rifugiarsi, e vi è la sublime morale dell'uomo e del meriggio. Ci rannicchiamo nella natura, simili a parassiti ricaviamo dalle sue radici e dai suoi chicchi il nostro sostentamento e riceviamo sguardi dalle celesti sfere, che ci invitano alla solitudine e ci preannunciano lontani futuri eventi» (R.W. Emerson 1887: it. 37-40).

nella *Nascita della tragedia*, in *Umano, troppo umano*, nella *Genealogia*, e nelle annotazioni della *Volontà di potenza*. Quello che poi passa per essere uno dei primi saggi nietzschiani *Fatum und Geschichte*, sintetizza nel titolo due lavori emersoniani, *Fate* e *History*. Ma soprattutto, analogamente a quel che si riscontra in molti lavori di Emerson, il saggio nietzschiano enfatizza la riflessione sulla condizione umana, sul potere del fato e sul determinismo che incombe sulla natura umana. Emerson è soprattutto alla ricerca di un principio *affermativo* che celebri la vita, gli impulsi creativi e le trasformazioni. Nella costruzione di questa sua etica affermativa, l'autore americano sottolinea l'importanza della virtù della non-conformità, dell'autocostruzione, dell'indipendenza, della nobiltà, dell'onestà, del «sacro coraggio» e, ancora, della forza e della salute. In sintesi, una morale dell'affermazione da cui emerge l'idea di una individualità per molti versi simile a quella dell'oltreuomo nietzschiano. Parallelamente, la critica alla religione tradizionale è serrata: «le nostre religioni – sostiene – assumono spesso la forma negativa del rifiuto» (Emerson 1876: 266). La redenzione, sostiene Emerson, deve essere raggiunta qui ed ora, attraverso il potenziamento delle virtù individuali e non proiettata nella trascendenza. Su questa linea non si interessa dell'al di là, né della dottrina tradizionale dell'immortalità; perciò, nei termini dei suoi presupposti etici, le posizioni emersoniane possono essere ricomprese in un'etica dell'immanenza, che guarda con particolare attenzione alle individualità: «alla buona aristocrazia, a Ercole, Teseo, Odino, al Cid e Napoleone, a Robert Walpole, a Fox, Chatham, Webster, agli uomini [...] che sono incomparabilmente superiori al resto della popolazione [...] ogni cosa è permessa e perdonata» (Porte 1982: 372). Un moralista, dunque, che non esita a esentare gli individui superiori



dal rispetto dovuto alla normatività ordinaria; tutto questo perché evidentemente li considera come una sintesi perfetta e riuscita di spirito e natura (Stack 1991: 117-118).

Per Nietzsche, crescere alla scuola emersoniana significò formarsi in un'atmosfera improntata (nonostante la pacatezza quasi flemmatica dei toni) alla durezza e all'autocontrollo, virtù, queste, ben note al Nietzsche maturo:

vi sono tre qualità che suscitano in modo singolare la meraviglia nell'uomo e si impongono alla sua ammirazione. I. Il disinteresse, quale si manifesta nell'indifferenza per le corruzioni e tentazioni ordinarie della vita [...] II. La potenza pratica. Gli uomini ammirano chi sa esprimere e organizzare i loro desideri e i loro pensieri nel mondo esteriore [...] Oppure prendiamo un uomo che intuendo i desideri degli altri uomini sa di poterli soddisfare: persuade i suoi amici, confuta e confonde gli avversari, plasma la società a suo talento e considera gli uomini quasi fossero cera nelle sue mani: si impadronisce di loro come il vento delle nubi, e la madre del bambino, e li conduce con lieta sorpresa là dove essi volevano giungere; un tale uomo è ammirato, acclamato e seguito da tutti. III. La terza qualità è il coraggio, la volontà perfetta che nessuna paura può scuotere, che è attratta dalle minacce e dalle ostilità, anzi ha bisogno di esse per risvegliare e trasformare in pura fiamma le sue riposte energie e non è mai compiuta se non quando il pericolo è estremo; allora è serena, è feconda ed esplica tutta la sua potenza (Emerson 1922: 81-82).

La necessità di autoformazione (l'*Überwindung* nietzschiana) non ammette rilassatezze, né deviazioni, dal momento che solo l'individuo formato dalla natura può sopravvivere: «noi abbiamo bisogno invece di una volontà che comandi e ci faccia progredire. La natura ha stabilito che chi non sa difendere se stesso, non sarà

difeso; il lamentarsi, per quanto sia forte e giustificato non serve a nulla. Quello che non può resistere deve cadere: e la misura della nostra sincerità e quindi del rispetto umano, è data dalla quantità di salute» (Emerson 1922: 86). Ogni formazione implica conoscenza, e ogni conoscenza concerne sì lo spirituale, ma d'altro canto non può dimenticare il fisiologico: esiste una linea diretta che collega la salute (o la malattia) con i nostri stati organici e, conseguentemente, con la realtà dei nostri stati spirituali:

la conoscenza è l'antidoto della paura; la conoscenza pratica e teorica, con tutti i poteri che essa ci conferisce. [...] È chiaro che non esiste alcuna essenza separata che noi chiamiamo *coraggio*, alcuna cellula nel cervello, alcun vaso nel cuore, che contenga gocce o atomi generatori di questa virtù; ma essa consiste nello stato sano ed equilibrato di ogni uomo, che sia libero di fare ciò che a lui conviene organicamente. È l'immediatezza, il compiere istantaneamente ciò che deve essere compiuto. L'uomo saggio dice agli altri: voi differite da me nelle opinioni e nei metodi, ma non vedete che io non posso pensare ed agire altrimenti? che il mio modo di vivere è organico? E per essere veramente forti, noi dobbiamo affidarci ai nostri mezzi e ricordare che ogni forza dipende e riposa sull'azione organica (Emerson 1922: 88-91).

Lo spirituale fa dunque tutt'uno con l'organico, anzi, probabilmente, quest'ultimo è addirittura il suo originario; cosicché non stupisce che il giovane Nietzsche, grazie alle letture di Schopenhauer, Emerson (cui si dedicava, stando a Janz, ancora negli anni di Lipsia) e Lange, venisse gradualmente sottolineando tanto il senso del proprio legame con la terra, quanto il valore di una psicologia che si sappia legata alla corporeità. Su questa linea, Emerson non è un sostenitore del vitalismo irrazionale, piuttosto intende la natura come una totalità



energetica formata da forze contrastanti (bene e male, ma anche impulsi positivi e negativi) assolutamente necessarie alla natura stessa – in breve, anche tutti gli istinti considerati negativamente dal pensiero tradizionale (ad esempio l'egoismo) avrebbero una funzionalità precisa e assolutamente necessaria: «l'egoismo è una specie di tonico che dà una concentrazione e una forza momentanea all'uomo e sembra assai usato dalla natura negli organismi in cui è richiesta una energia spasmodica e locale» (Emerson 1922: 106). Il quadro completo dell'universo emersoniano è un tutto compiuto e dinamico (si ha l'idea di un continuo fluire di forze), ove ogni singola parte conserva una propria funzione ed un proprio scopo: perciò positivo e negativo si integrano in una dialettica che non può che parere perfetta qualora la si osservi dal punto di vista della totalità - istinti negativi e positivi sono legati da un rapporto di implicazione reciproca, il che vuol dire che non si può supporre un universo in cui la negatività venga progressivamente superata: in questo senso il negativo in quanto tale è l'altra faccia (quella necessaria) del positivo. Analogamente, l'uomo sociale ricalca il ritratto dell'uomo naturale assolutamente egoista e individualista. Su queste basi non ci sorprenderanno poi troppo (anche se, per altro verso, la sorpresa riguarderà la grande coincidenza con quelle che saranno le tesi più tipiche del Nietzsche maturo) le affermazioni di Emerson sull'origine e il fondamento della vita:

la vita – ci dice Emerson – è una ricerca di potere; e questo è un elemento del quale il mondo è così saturo – non esiste punto alcuno in cui non si trovi – che nessuno sforzo onesto rimane senza ricompensa. L'uomo dovrebbe apprezzare quello che possiede e quello che gli accade, come la materia grezza da cui si estrae questo prezioso minerale; ed egli può ben permettersi di

lasciare andare ogni evento ed ogni possesso e la vita stessa corporea, se il loro valore si è trasfuso in lui sotto forma di potere (Emerson 1922: 125).

Ovviamente, affermazioni come queste richiamano non tanto un passo specifico della filosofia nietzschiana, ma, più in generale, il senso complessivo di questa speculazione:

*Il demone della potenza.* Non lo stato di necessità, né la bramosia - ma l'amore della potenza è il demone degli uomini. Si dia loro tutto, salute, nutrimento, abitazione, svago - essi sono e resteranno infelici e balzani: poiché il demone attende e vuol essere soddisfatto. Si prenda loro tutto e si soddisfi quest'ultimo: saranno quasi felici - tanto felici come proprio uomini e demoni possono essere. Ma perché dico ancora questo? Lo ha già detto Lutero e meglio di me, nei versi: "Ci prendono la vita, i beni, l'onore, i figli e la donna, ma lascia che vadano - ci resterà sempre il regno!". Sì, sì! Il "regno"! (A, § 262 p. 174).

E, ancora, la ricerca del potere non è solo propria della natura in quanto organismo dinamico, ma anche dell'individuo nell'atto di formare se stesso:

la caratteristica di un'età può essere questa o quella o quell'altra ancora, secondo quel che ci assicurano i giovani retori d'oggi; caratteristica di tutte le età è la debolezza: la debolezza comune alla grande maggioranza degli uomini di ogni epoca e perfino degli eroi, tranne che in pochi momenti eccezionali: vittime tutti delle preoccupazioni, della formalità e della paura. L'uomo forte trova novella energia appunto in questo fatto: cioè che la moltitudine ignora che cosa significhi la fiducia in sé e l'agire originalmente (Emerson 1922: 126).

E a sostegno delle virtù aristocratiche e della loro fisiologia:

noi dobbiamo considerare il successo come un elemento della nostra costituzione organica. Il coraggio, inse-

gnavano i medici antichi (e la teoria regge ancor oggi, sebbene la loro fisiologia fosse alquanto mitologica), il coraggio è un grado di vitalità corrispondente a quello della circolazione del sangue nelle arterie. Nelle passioni, nell'ira, nella rabbia, nella lotta, nella ginnastica, ecc., una grande quantità di sangue si raduna nelle arterie, per alimentare l'energia fisica, e poco invece ne scorre nelle vene. Questa condizione organica è abituale e costante nelle persone coraggiose ed intrepide. Il coraggio e le grandi imprese sono possibili solo là dove le arterie sanno trattenere il sangue; ma dove esse lo riversano senza freno nelle vene, lo spirito umano è debole e incerto. Le azioni straordinarie richiedono una salute straordinaria. [...] In ogni società non solo esiste un sesso attivo e uno passivo, ma tanto negli uomini quanto nelle donne si trova un più profondo e più importante *sesso mentale*; esistono cioè due classi, sia di uomini che di donne: quella creativa e inventiva, e quella che nulla inventa e tutto accetta. Un uomo attivo rappresenta tutto il gruppo cui appartiene, e se per caso ha il vantaggio di un ascendente personale, il che non implica un maggior talento ma solo il temperamento e l'occhio di un capitano e di un maestro (dote questa che si possiede o non si possiede, come uno ha i baffi neri e un altro li ha biondi), allora facilmente e senza resistenza alcuna, i suoi coadiutori e amici gli riconosceranno il diritto di dominarli e assorbirli (Emerson 1922: 126-129).

E in Nietzsche:

in realtà, involontariamente, noi siamo oltre misura ridicoli con le nostre "virtù" moderne... La riduzione degli istinti ostili e atti a svegliare la diffidenza – e sarebbe appunto questo il nostro "progresso" – rappresenta soltanto una delle conseguenze del generale depotenziamento della *vitalità* [...] Ed ecco allora che ci si porge reciprocamente aiuto, che ognuno è, fino a un certo grado, ammalato e infermiere. Ciò viene poi chiamata "virtù" –: tra gli uomini che conobbero ancora la vita in maniera diversa, più piena, più prodiga, più traboccante, si sarebbe chiamato tutto questo con un altro

nome, "codardia" forse, "meschinità", "morale da vecchie femmine" [...] Essere indifferenti – anche questa è una forma della forza – è qualcosa per cui noi siamo egualmente troppo vecchi, troppo avanzati nel tempo: la nostra morale della simpatia, dalla quale sono stato il primo a mettere in guardia, ciò che si potrebbe chiamare l'*impressione morale*, è un'espressione ulteriore della sovraeccitabilità fisiologica che è propria di tutto quanto è *décadent*. Codesto movimento che, con la schopenhaueriana *morale della compassione*, ha tentato di presentarsi in veste scientifica [...] è il caratteristico movimento di *décadence* nella morale, e come tale esso è profondamente imparentato con la morale cristiana. Le età forti, le culture *aristocratiche* vedono nella compassione, nell'"amore del prossimo", nella mancanza di personalità e di consapevolezza di sé, qualcosa di spregevole. – Le epoche devono essere misurate dalle loro *forze positive* – e così facendo quell'età del Rinascimento, così prodiga e ricca di destino, risulta l'ultima *grande* età, e noi, noi moderni, con la nostra ansiosa premura per noi stessi e il nostro amore per il prossimo, con le nostre virtù del lavoro, della modestia, della legalità e scientificità – noi accumulatori, economici, macchinisti – risuliamo invece un'epoca *debole*... (Cdl, § 37 pp. 135-136).

E sul rapporto salute-malattia:

non esiste capriccio nei risultati. Avviene cogli adulti quello che avviene coi bambini; alcuni si slanciano lietamente nel gran gioco della vita e turbinano col turbinare del mondo; altri hanno le mani gelate e si contentano di osservare, e sono trascinati loro malgrado dalla vivacità e dallo spirito di quelli che sanno portare un peso morto. La prima ricchezza è la salute; la malattia è sconsolante è non può essere utile ad alcuno; l'organismo malato deve far tesoro di tutte le sue risorse per tirare innanzi. Ma la salute, la pienezza della vita fisica, è adeguata ai suoi fini; non solo basta a se stessa, ma straripa e inonda le vicinanze, e riempie tutti i vuoti e le screpolature delle necessità degli altri. [...] Due si in-



contrano e ciascuno legge il proprio fato negli occhi dell'altro: il più debole trova che le sue conoscenze e il suo spirito non corrispondano alla sua aspettativa; egli credeva di sapere questo e quello e si accorge ora di aver dimenticato di apprendere la cosa più importante, il modo di usarne; nulla di ciò che conosce, colpisce nel segno, mentre le frecce dell'avversario sono forti e ben lanciate. Ma anche se egli conoscesse tutto lo scibile umano, non ne avrebbe giovamento: perché qui si tratta di presenza di spirito, di attitudine mentale, di sicurezza nelle proprie forze e il suo oppositore ha il sole ed il vento favorevoli [...] È questione di buona salute e di buona costituzione [...] La salute è un bene, è potere, è vita, che resiste ai malanni, ai veleni, ai nemici, ed è conservativa oltre che creativa (Emerson 1922: 127-130).

Le convergenze, anche da questi pochi cenni, sono notevoli: entrambi sono pensatori individualisti e, soprattutto, particolarmente attenti allo spessore fisiologico della realtà. La vita è per ambedue potenza, e la potenza si acquista (o la si accresce) solamente fidando su quei valori aristocratici che alla compassione sostituiscono la durezza, e all'(auto)compatimento il perfezionamento morale: non c'è insomma spazio per la debolezza (*alias*, per quel profondo rivolgimento ad un tempo organico e culturale che Nietzsche stigmatizzò come *décadence*), bisogna essere (o diventare) duri, attraverso la riorganizzazione estetica del nostro io (ivi comprese le fragilità):

questo *plus* di forza, acquista valore quando si accorge che ogni difficoltà scompare dinanzi ad esso [...] I grandi animali nutrono dei grandi parassiti e la violenza del male attesta la forza dell'organismo... La medesima energia nel popolo Greco, mise in rilievo il fatto che i mali del Governo popolare appaiano maggiori di quanto realmente siano; vi è un compenso per essi nello spirito e nell'attività che risvegliano. La maniera rude e franca che è propria dei marinai, dei boscaioli,

dei contadini e degli operai, ha i suoi vantaggi: il potere educa il potente (Emerson 1922: 131-132).

Il senso del contrasto, e il valore educativo, oltre che etico, della guerra è vivissimo anche in Emerson:

uomini che sovrabbondano di sangue arterioso, non possono vivere con pasticcini, thé ed elegie: non possono leggere romanzi e giocare al whist: né soddisfare tutti i loro bisogni intellettuali con le conferenze accademiche e i corsi universitari. Essi bramano le avventure e hanno bisogno di andare sulle ardue cime dei monti: preferirebbero morire per mano di un selvaggio piuttosto che starsene tutto il giorno al tavolino del contabile. Sono fatti per la guerra, per il mare, per le miniere, per la caccia, per le imprese pericolose, per i grandi rischi, per la gioia della vita avventurosa. [...] Vi sono abbastanza terre da scoprire e spedizioni esploratrici in America, da provvederli di quanto essi abbisognano. I giovani americani sono splendidi tipi animali, pieni di vita e quando non vi sono guerre in cui manifestare tutto il proprio valore ribelle, essi si danno a viaggi pericolosi quanto le guerre [...] Nella storia umana il grande momento è quando il selvaggio cessa di essere un selvaggio e la sua forza irsuta e bestiale si rivolge tutta al suo nascente senso di bellezza [...] Tutto ciò che vi è di buono nella natura e nel mondo, trovasi in quel momento di transizione, quando i densi succhi fluiscono ancora abbondanti nella natura, ma la loro acredine e forza astringente, è temperata dall'etica e dall'umanità. I trionfi della pace sono sempre stati in stretto rapporto con la guerra. [...] Noi diciamo che il successo dipende dall'organismo, da un *di più* nelle condizioni di spirito e di corpo, dal potere di agire, dal coraggio; e che ha un'efficacia grandissima sul progresso umano; e che, sebbene non si trovi quasi mai privo di quegli eccessi che lo rendono pericoloso e distruttivo, noi non possiamo farne a meno e dobbiamo cercare di limitarne gli effetti dannosi (Emerson 1922: 136-139).

La descrizione emersoniana dell'uomo saggio vale la pena di essere riportata:

L'antidoto a questo abuso del governo ufficiale è l'influenza del privato cittadino, la crescita dell'Individuo: [...] la nascita dell'uomo saggio, di cui il governo esistente è, almeno così lo si deve considerare, solamente una scialba imitazione. È un carattere colui il quale è educato da ogni cosa; colui il quale è formato e portato alla luce dalla libertà, dall'educazione [...] dalle rivoluzioni; che è la finalità della natura [...] Lo stato esiste per educare questo uomo saggio, e termina con il suo avvento. L'apparire di un tale carattere rende lo stato non necessario. L'uomo saggio è lo stato. Egli non ha bisogno di armi, fortezze, o navi - ama troppo l'uomo; nessuna sposa, o festa, o posto, gli porta amici [...] Non ha bisogno di chiese dal momento che è un profeta; non ha bisogno di codici, dal momento che è un legislatore; non di denaro, visto che è lui stesso un valore; non di strade, dal momento che ovunque è a casa. [...] Non ha amici personali [...] Il suo rapporto con gli uomini è angelico; la sua memoria è la loro mirra; la sua presenza, incenso e fiori (Emerson 1983: 567-568).

Nella terza parte dello *Zarathustra* il profeta-filosofo è presentato con caratteri molto simili a quelli del saggio emersoniano: progressivamente Zarathustra prende congedo da tutte le forme di vita aggregata (sociale o politica); quando poi Zarathustra, il saggio, alla fine torna presso se stesso – dopo che era ridisceso tra gli uomini in seguito a dieci anni di solitudine – si accorge di non aver più bisogno di parlare la lingua della massa (*Il ritorno a casa*), ma di dover solo più combattere il suo pensiero abissale. Anche il saggio di Emerson non ha amici perché prega per tutti gli uomini; egli vive al di là del contratto statale, e la sua presenza è un dono per l'umanità (Shapiro 1991: 24-29).

Al di là delle rilevanti analogie, in questa esaltazione della potenza, che per altro forma il nucleo centrale delle due speculazioni, esiste rispetto a Nietzsche una differenziazione emotiva prima ancora che teorica. Emerson riconosce, nella funzionalità della natura, un dinamismo che si risolve perfettamente nell'equilibrio delle parti (essendo ovviamente Dio il garante del tutto):

l'istinto del popolo è giusto. Gli uomini si aspettano dai degni liberali chiamati in ufficio dalla rispettabilità cittadina, una minore abilità nel trattare col Messico, colla Spagna e coll'Inghilterra e coi nostri compatrioti malcontenti, che non da alcuni violenti trasgressori della legge, come Jefferson o Jackson che prima conquistano il proprio governo, e poi si servono dello stesso mezzo per conquistare quello straniero. Certamente questo potere non è rivestito da gentilezza: è il potere della legge di Lynch, dei soldati e dei pirati; e minaccia e sconvolge l'uomo pacifico e leale. Ma ha in sé il suo antidoto; perché, ed è questa la mia tesi, tutte le specie di potere si manifestano nello stesso tempo: l'energia buona e la cattiva; la forza intellettuale e la salute fisica; le estasi della devozione e gli eccessi della lussuria. Gli stessi elementi sono sempre presenti; solo a volte prevalgono gli uni, a volte gli altri: ciò che ieri si trovava più in vista, oggi è nello sfondo, ciò che era superficie, agisce ora e con minor efficacia, come base. [...] È dottrina esoterica della società, che un po' di malizia sia utile per sviluppare i muscoli, quasi che la buona coscienza nuocesse alle membra, e i rigidi e indeboliti osservanti della legge e dell'ordine, non potessero correre quanto le capre selvatiche e i lupi; e si dice anche che, come in medicina sono necessari i veleni, così il mondo non può progredire senza i bricconi; e che infine lo spirito pubblico e l'animo generoso si trovano anche tra i maligni (Shapiro 1991: 133-135).

Nietzsche, invece, è sicuramente molto meno convinto dell'autogiustificazione del tutto; e se, con Emerson,



appoggia incondizionatamente una immagine dinamica dell'essere, ritiene, d'altra parte, che molto di ciò che esiste non sia il risultato di un'evoluzione sostanzialmente positiva della natura (che tra l'altro, secondo Emerson, avrebbe la forza della propria autoreddenzione), ma, piuttosto, che l'acquisizione della potenza sia propria tanto delle nature forti quanto delle deboli, e che solamente il caso (dal momento che, come è ben noto, l'universo nietzschiano è privo dell'azione estetico-armonizzante di Dio) organizzi e sintetizzi (spesso in modo poco riuscito) la struttura dell'universo:

nella lotta per l'esistenza si presume la morte degli esseri deboli e la sopravvivenza di quelli più robusti e dotati; s'immagina quindi *una costante crescita della perfezione degli esseri*. Noi ci siamo invece convinti che, nella lotta per la vita, il caso serve i deboli tanto quanto i forti, che l'astuzia si sostituisce spesso con vantaggio alla forza, che la *fecondità* delle specie sta in rapporto assai curioso con le *probabilità di distruzione*... Si assegnano alla *selezione naturale* metamorfosi insieme lente ed infinite: si vuol credere che ogni vantaggio si trasmetta in eredità e si esprima, in generazioni consecutive, in modo sempre più forte (mentre l'ereditarietà è così capricciosa...) [...] Gli individui più disparati si uniscono tra loro, gli estremi si mescolano nella massa [...] In realtà ciò che è più bello si accoppia con creature sprovvedutissime, il più grande col più piccolo (FP 1888-1889, 8-14-[133], p. 105).

E, ancora, contro Darwin e l'idea di una selezione positiva:

ciò che più mi sorprende nel contemplare i grandi destini dell'uomo è di vedere davanti ai miei occhi sempre il contrario di ciò che oggi vede o *vuol* vedere Darwin con la sua scuola: la selezione a favore dei più forti, dei più dotati, il progresso della specie. Si può toccare con mano esattamente il contrario: la cancella-

zione dei casi felici, l'inutilità dei tipi più altamente riusciti, l'inevitabile vittoria dei tipi medi e perfino di quelli *al di sotto* della media [...] La volontà di potenza, in cui riconosco l'ultima ragione e carattere di ogni modificazione, ci fornisce il mezzo di capire perché non avvenga appunto la selezione a favore delle eccezioni e dei casi felici: i più forti e felici sono deboli quando hanno contro di sé gli istinti gregari organizzati, la pavidità dei deboli e la stragrande maggioranza. La mia visione globale del mondo dei valori mostra che, nei valori supremi che vengono oggi innalzati al di sopra dell'umanità, *non* predominano i casi felici, i tipi selezionati, ma i tipi della decadenza - forse non c'è al mondo niente di più interessante di questo spettacolo *indesiderato*... Per strano che suoni: si devono sempre amare i forti contro i deboli, i felici contro i falliti, i sani contro i degenerati e i tarati ereditari [...] Trovo, "la crudeltà della natura", di cui tanto si parla, altrove: la natura è crudele contro i suoi figli felici, essa risparmia e protegge e ama *les humbles* [...] *In summa*: la crescita di *potenza* di una specie è forse garantita meno dalla preponderanza dei suoi figli fortunati, dei suoi figli forti che dalla preponderanza dei tipi medi e inferiori... In questi ultimi è la grande fecondità, la durata; con i primi cresce il pericolo, la devastazione rapida, la celere diminuzione numerica (FP 1888-1889, 8-14-[123], pp. 93-95).

La natura dunque non percorre la via migliore: gli individui più potenti spesso hanno la peggio, sopraffatti dalla massa dei mediocri e votati alla solitudine più completa e all'incomprensione più profonda. Manca in Nietzsche, soprattutto a livello emotivo, la solida positività emersoniana – anche l'*amor fati*, a ben guardare, è solamente un *desideratum* –; mentre lo sguardo critico rivela e sottolinea incessantemente l'imperfezione della realtà. L'autore americano si sente perfettamente integrato nella natura, ne scopre la dinamica delle forze continuamente riequilibrate e redente negli

ccessi (pure necessari come in ogni dialettica) direttamente da Dio; Nietzsche, per parte sua, sa che la (sua) potenza non ha altra finalità che se stessa, in un succedersi di equilibri in cui non sempre (e non necessariamente) la perfezione è il *telos* implicito dell'intero movimento. La potenza emersoniana parte da Dio (il Dio Vetro Testamento della forza e del giudizio) per riapprodare a Dio, mentre, quella di Nietzsche, si mantiene nello spazio lasciato libero da Dio, nutrendosi perciò dei suoi contraddittori e dei suoi vuoti.

## CAPITOLO 2

### LA PRIMA RICEZIONE: TRA MORALE E COSTRUZIONE

La novità, nella nostra attuale posizione sulla filosofia, è una convinzione che finora nessun'epoca ebbe mai: *che noi non possediamo la verità*. Tutta l'umanità del passato "possedeva la verità": perfino gli scettici.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1880

Nietzsche e la filosofia americana: ovvero, la storia di un rapporto complesso e qualche volta difficile. Anche alla luce di tali difficoltà, sarà nostro compito ripercorrere le tappe di questo incontro, prendendo l'avvio da quegli interpreti che per primi introdussero il pensatore tedesco nella filosofia d'oltre oceano. In precedenza abbiamo notato come la tradizione americana sia stata caratterizzata fin dall'origine da una sorta di *duplice anima*, in altre parole dalla compresenza di due indirizzi speculativi differenti: il «continentale» e il pragmatista. Questo pensiero, naturalmente paradossale e provocatorio, è così divenuto il luogo reale e simbolico in cui la duplicità americana ha avuto modo di dar conto di sé, confrontandosi con quella che è forse la sua (e non solo sua) più radicale alterità: l'interpellanza di Nietzsche.

Il primo impatto del pubblico d'oltre oceano con i testi nietzschiani risultò per molti versi complicato. Con ciò si intende che, da un lato, fu l'oggettiva eccentricità (sia metodologica che tematica) dei lavori del filosofo tedesco che creò dei seri problemi ermeneutici, dall'altro, non minor peso ebbero una vasta gamma di ragioni tipicamente socio-culturali e storiche, che finirono per condizionare pesantemente la prima ricezione. All'ini-



zio, Nietzsche non venne considerato un filosofo – nell’accezione sistematica del termine – ma, più spesso, un moralista (e anche un mistico o un visionario) che aveva formulato una serie di riflessioni sul senso (o sul non senso) etico-morale dell’esistenza<sup>1</sup>. Vanno inoltre sottolineate almeno altre due questioni, la prima di metodo, la seconda più propriamente storica: innanzitutto bisogna notare che, a parte alcune eccezioni su cui si tornerà, la maggior parte degli interpreti affrontò i testi nietzschiani in modo asistemico e frammentario, estrapolando dal contesto quei passi che potevano presentare una qualche attinenza con problemi di ordine morale (ovviamente, questo particolare approccio dipese in larga parte dalla formazione degli interpreti d’inizio secolo – non tutti erano filosofi di professione<sup>2</sup> –, attratti per lo più dalle implicazioni pratiche delle questioni religio-

<sup>1</sup> Significativo è in merito il giudizio di C. Brinton 1941: 157: «l’opinione comune, che si rifiuta di innalzarlo al pari di Kant e Hegel [...], ma lo pone almeno parzialmente nel campo della letteratura, è giustificata». E che Nietzsche non sia un filosofo (almeno nel senso tradizionale del termine) sarebbe comprovato, sempre secondo Brinton, soprattutto dal fatto che questi utilizzò uno stile del tutto eccentrico rispetto alle modalità espressive più tradizionali. È qui appena il caso di anticipare (*infra*, 5, pp. 310-365) che la *scrittura* del filosofo tedesco sarà costantemente al centro delle interpretazioni americane, tanto che, da presenza spuria, l’aforisma, specie nelle letture recenti, diverrà uno degli elementi filosoficamente più innovativi. Va notato, oltretutto, che quest’ultimo è solo una delle componenti (probabilmente la più provocatoria, perciò tanto discussa e tematizzata) del composito e complesso *stile* nietzschiano.

Per un commento generale sulla ricezione nietzschiana (americana e non) d’inizio secolo si rimanda a E. Beheler, *Nietzsche in the Twentieth Century*, in B. Magnus e K. Higgins 1996: 281-283.

<sup>2</sup> In questo senso è significativo il percorso di W. M. Salter (uno dei primi importanti interpreti nietzschiani), il quale, dopo aver studiato a Yale e alla Harvard Divinity School, svolse per breve tempo le mansioni di pastore unitariano, per poi lavorare all’interno della Società Etica di Chicago, occupandosi sistematicamente di problematiche attinenti ai diritti civili e alle libertà individuali.

se)<sup>3</sup>. Dunque, per ragioni in prima istanza culturali, di Nietzsche interessò, almeno durante la prima fase della sua ricezione, soprattutto la critica decostruttiva alle religioni e la possibilità (ovviamente connessa) di elaborare un’etica laica alternativa e (operativamente) altrettanto efficace quanto quella cristiana. Ed è proprio la fruibilità, spesso tutt’altro che ovvia, dell’impianto etico-morale nietzschiano a portarci alle soglie del nostro secondo punto.

Negli anni d’inizio secolo, la filosofia di Nietzsche si trovò caricata – non sempre senza sua colpa – di una serie di interrogativi e «sospetti» di natura storiografico-teorica che, per lungo tempo, si frapposero alla comprensione del pensiero della «potenza». È ovvio, e per molti versi comprensibile, che le vicende politico-militari della seconda guerra non tardarono a presentarsi come la chiave di lettura più immediata – una sorta di retrocomprensione ermeneutica – per alcuni dei più imbarazzanti temi nietzschiani. Se è scontato (per ragioni semplicemente cronologiche) che Nietzsche non poteva essere accusato di connivenze dirette con il nazifascismo, per ragioni altrettanto ovvie, la volontà di potenza non tardò ad essere intesa come uno dei presupposti del protonazismo tedesco. Perciò, la preoccupazione degli interpreti *post* bellici, variamente formulata ma costante, fu di stabilire in che misura la repubblica di Weimar avesse rappresentato l’effettiva attualizzazione dei principi etico-sociali nietzschiani; quasi che il passaggio dal nietzschianesimo all’hitlerismo non potes-

<sup>3</sup> La bibliografia su questi temi è da subito molto vasta, tuttavia, a titolo d’esempio cfr., tra gli altri: F. Mc Eachran 1945: 237-243, R. H. Morray 1946, E. Bentley 1947, A. E. Taylor 1947, G. W. Knight 1948, F. C. Copleston 1949: 195-197, J. Gutmann 1951: 837-841, J. G. Gray 1953: 304-309.

se che essere inteso con rigida consequenzialità, secondo lo schema di causa-effetto.

Nell'ambito di questo panorama confuso e spesso poco organico, la monografia di Walter Kaufmann (senza dubbio il lavoro di maggiore rilievo in ambito nietzschiano fino a tutti gli anni sessanta) rappresenta, per più di una ragione, un punto di riferimento importante: uno dei primi tentativi, teoricamente, oltre che storiograficamente seri, di elaborare un'interpretazione organica dei capisaldi della filosofia della potenza. Perciò, il lavoro di Kaufmann contribuì – pur nei limiti spesso evidenti che segnaleremo – a tracciare le coordinate critiche per una rilettura esaustiva del *sistema* nietzschiano, svolgendo d'altro canto una funzione storiografica analoga a quella del *Nietzsche* di Heidegger: quella di riorganizzare il centro della speculazione nietzschiana, in modo da evidenziare il rapporto di continuità (più o meno oltrepassante) con la storia del pensiero occidentale. Accanto allo sforzo teorico e insieme storico di Kaufmann, che si propose di attualizzare una interpretazione «etica» del pensiero nietzschiano, vanno tenuti presenti quei lavori (Salter e Lea su tutti) che, pur impegnandosi nella rielaborazione delle tematiche etico-morali, accordarono molto credito alla «costruzione», ovvero alle modalità di quel rapporto soggetto-oggetto – per molti versi tipicamente nietzschiano – sulla cui scorta si fonderanno tanto la trasvalutazione quanto la filosofia positiva. In breve, e per semplificare, si può dire che la linea che possiamo chiamare «costruttiva» anticipa le letture dei filosofi analitici degli anni sessanta-settanta (il *Nietzsche* di Arthur Danto è forse l'esempio più noto, ma, di certo, non l'unico e forse nemmeno il più interessante), mentre quella «etica» darà luogo alle più recenti interpretazioni di esito estetico.

## 2.1. Nietzsche e il nazismo: tra storia e leggenda

La legittimazione teorica dei testi nietzschiani non poteva esimersi dall'affrontare il nodo storico (ma anche speculativo) della ripresa, da parte degli intellettuali fascisti, di alcuni degli esiti di questa riflessione; senza contare poi che, negli anni della guerra, la stessa critica americana non aveva esitato a piegare le sue argomentazioni ad un utilizzo strumentale e propagandistico. Perciò, come primo obiettivo, Kaufmann si propose di stabilire, al di là dei luoghi comuni più evidenti, le motivazioni, anche storiografiche, che portarono a una supina assimilazione di nietzschianesimo e nazismo<sup>4</sup>. Si trattava di riabilitare Nietzsche al di là dei suoi interpreti (Kaufmann, di fatto, inaugurò in America, attraverso un serrato confronto con alcuni dei più autorevoli lettori nietzschiani, il processo di denazificazione) evidenziando le più rilevanti distorsioni storiche, ma, d'altro canto, incorrendo anche ripetutamente nel rischio (tutt'altro che ipotetico) di arrestare l'interpretazione molto al di qua di Nietzsche stesso. Da quanto abbiamo anticipato risulta perciò abbastanza chiaramente che la ricezione dei temi nietzschiani doveva passare – e di fatto passò – attraverso il ripensamento di tutte le problematiche che, un po' sbrigativamente, erano state ricondotte alla *storia degli effetti* del nietzschianesimo; e tutto ciò perché, ancora durante gli anni cinquanta, gli interpreti si interrogavano sempre sulla stessa questione: «*Was Nietzsche a Nazi?*»<sup>5</sup> – ovviamente, nel senso già

<sup>4</sup> Per una trattazione generale dei rapporti Nietzsche-nazismo cfr.: E. Sandvoss 1969, B. H. E. Taureck 1989, e S. E. Aschheim 1992: 232-271, 315-330.

<sup>5</sup> Oltre al lavoro di L. Marcuse, *Was Nietzsche a Nazi?*, in «America Mercury» 59, 1944, pp. 737-740, cfr. a riguardo: C. Brinton 1940: 131-150, H. Graef 1940: 550-556, R. Adler 1943: 27, W. Eckstein 1944:



specificato di essere stato una sorta di proto-ideologo del nazismo. Oggi, almeno dal punto di vista storiografico, la questione non avrebbe più molti motivi di essere posta, se non ci costringesse diversamente – in una sorta di paradossale rimando – proprio quel processo di *denazificazione* che, come tutte le risposte puramente reattive, ha in parte distorto la comprensione di Nietzsche, provocando conseguenze simili, pur nella specularità dei punti di partenza, a quelle dell'analogo tentativo di *nazificazione*. Perciò, per affrontare correttamente questa antica *querelle* sarebbe forse più corretto prescindere dal binomio un poco stereotipato Nietzsche-nazismo<sup>6</sup>, per inquadrare il pensiero del filosofo tede-

44-50, I. Edman 1944: 14, E. Voegelin 1944: 177-221, A. Stern 1945: 31-42, M. Ghyka 1946: 29-40, H. Brann 1952: 179-182, R. Rie 1952: 349-369. Voegelin, in particolare, sottolinea come le implicazioni sotterse dai testi nietzschiani siano molteplici: «ciò che richiede attenzione è comunque il fatto che il lavoro di Nietzsche si presta facilmente a tali fraintendimenti. Non ha senso pretendere che i passi orribili che sono citati con uguale piacere dai critici e dagli ammiratori del Nazional Socialismo non esistano. La loro esistenza non deve costituire un incentivo per nascondere le sue pecche o per condannarlo, piuttosto per esplorare le strutture del pensiero che le ha prodotte» (E. Voegelin 1944: 201).

<sup>6</sup> La strada di una (anche filologicamente) corretta lettura di Nietzsche – in specie per ciò che concerne la spinosa questione dei frammenti raccolti ed editi con il titolo di *Volontà di potenza* – dovrebbe probabilmente superare (nel senso dell'oltrepassamento wittgensteiniano) l'antitesi nazificazione/denazificazione, non fosse altro perché tale opposizione risolve in chiave filosofica un pluridecennale incubo collettivo, piuttosto che introdurci nell'apertura più autentica della riflessione nietzschiana (ovvero, in uno spazio né surdeterminato dalle sovrastrutture nazi-fasciste, né eccessivamente indebolito dalla volontà di rendere Nietzsche in tutto accetto alla morale comune). Come ben sottolinea M. Ferraris, «dire che incomincia la denazificazione significa ovviamente, al tempo stesso, sostenere che continua la nazificazione – ossia il tentativo di imputare a Nietzsche l'aggressività tedesca o imperialistica. Altrimenti, in semplice antitesi, come vedremo nel caso di Kaufmann, si tratterà di scagionarlo facendone il filosofo della democrazia e della classe media [...] Per quanto attiene più direttamente al

sco in un'ottica per così dire sovrastorica – del resto la legittimità della formula ermeneutica del *besser Verstehen*<sup>7</sup> è, nel caso specifico, quantomeno dubbia dato che nei suoi testi Nietzsche non sostenne mai un progetto simile a quello del terzo *Reich*; e il fatto che in seguito, su basi spesso propagandistiche, un partito politico (quello nazional-socialista) abbia interpretato il proprio operato come l'attualizzazione del nietzschianesimo, ha probabilmente la stessa legittimità di quante ne hanno avuta gli antichi crociati nel leggere la loro missione di conquista come l'attualizzazione del messaggio evangelico.

Tuttavia, in questa sede, è egualmente importante ripercorrere almeno sommariamente le fila della polemica su Nietzsche e il nazismo, visto che gran parte delle prime interpretazioni americane intesero il *caso* Nietzsche proprio a partire dalle conseguenze etico-morali implicite nell'utilizzo, da parte della propaganda nazifascista, di alcune (per altro affatto marginali) tesi nietzschiane<sup>8</sup>. Le cause del processo di nazificazione sareb-

nostro interesse, resta che il Nietzsche responsabile o irresponsabile per infermità mentale o ineffettualità politica, ma anche il Nietzsche sincero democratico (o, per altri e sulla base degli stessi argomenti, apologeta dell'imperialismo), e ancora il Nietzsche comunista degli anni Sessanta, si pongono, con gradi e forme differenti, sotto il segno della denazificazione. Questa dunque non si limita all'immediato dopoguerra, e si spinge di un buon tratto verso di noi, che non potremmo giurare di esserne esenti; il tempo, non più che lo spirito, non lenisce ogni ferita; non si può escludere che la nazificazione, e la susseguente denazificazione, piuttosto che una circostanza storica, sia una categoria dello spirito in cui si raggruma, come nella follia o nella sorella, tutto ciò che in Nietzsche può ripugnare» (M. Ferraris 1992: 671-672).

<sup>7</sup> Per ulteriori approfondimenti del tema del *besser Verstehen* nella storia dell'ermeneutica cfr. T. Griffero 1988: 9-34.

<sup>8</sup> Per maggiori chiarimenti riguardo ai fattori che, prima degli studi di Kaufmann, impedirono un sereno confronto tra la filosofia americana e le tematiche nietzschiane cfr. S. J. Colman 1966: 549-574 e H. Lloyd-Jones 1976: 1-4.

bero riconducibili, secondo alcuni, all'azione di tre elementi diversi, ma concomitanti: il lavoro degli interpreti filonazisti, la propaganda alleata e la critica marxista; con il risultato che ancora agli inizi degli anni sessanta (e più oltre nel caso del pubblico non specialista) la tradizione americana si trovò a fare i conti, prima che con i problemi sollevati da Nietzsche, con la storia delle loro implicazioni (presunte o reali): «l'identificazione di Nietzsche con il movimento nazista è stata così efficace che ancora oggi i non lettori di Nietzsche tendono a considerarlo il precursore, se non addirittura il principale filosofo o il fondatore del movimento nazista»<sup>9</sup>.

Nella selva di articoli e saggi più o meno importanti dedicati al tema, il testo più autorevole – quello con cui polemizzerà direttamente lo stesso Kaufmann – è sicuramente il *Nietzsche* di Crane Brinton (pubblicato per la prima volta nel 1941) che dedica un'intera sezione al tema «*Nietzsche and the Nazis*» (Brinton 1941: 200-231). Il tono generale di Brinton è laconicamente sarcastico – in tutta la sua monografia il filosofo americano sembra sottintendere che nessuna rielaborazione critica possa (né, in verità, debba) stornare l'attenzione da un fatto incontestabile: la realtà patologicamente segnata della personalità nietzschiana<sup>10</sup>. E il sarcasmo raggiunge le punte più decise proprio là dove Brinton si trova a fare i conti con gli «eredi» di Nietzsche. Se i nietz-

schiani *teneri* (*gentle*) e quelli *duri* (*tough*) – secondo la classificazione che il filosofo americano mutua da William James – giustamente concordano nel sottolineare come non vi siano basi per inferire una diretta influenza delle tesi nietzschiane sui fatti politici del primo conflitto, il discorso cambia radicalmente in riferimento alla seconda guerra mondiale:

il ruolo di Nietzsche nella guerra dei quattro anni è, comunque, per varie ragioni meno interessante e meno illuminante per noi oggi di quanto non lo sia il suo ruolo nella rivoluzione tedesca contemporanea. La rivoluzione nazista fu prodotta in parte dalle attività di un gruppo relativamente piccolo, il partito Nazional Socialista e i suoi leaders, le cui professioni di fede sono molto più facilmente determinabili delle più vaghe speranze che attraversarono tutte le classi tedesche negli anni antecedenti al 1914 (Brinton 1941: 205)<sup>11</sup>.

Il retroterra culturale di quella che Brinton chiama la rivoluzione nazional-socialista affonda le sue radici, com'è noto, non solo nel *Mein Kampf* hitleriano, ma in autori (e problematiche) ben più complesse: Gobineau, Chamberlain, Treitschke, Spengler, Rosenberg, per citare alcuni tra i nomi più noti. Brinton concorda perciò con la tesi dei principali autori filonazisti (i quali, ricordiamo, reinterpretavano spesso la loro storia come l'attualizzazione o l'inveramento delle tesi del filosofo tedesco<sup>12</sup>), e considera la grande fucina filosofica nietz-

<sup>9</sup> R. E. Kuenzli 1983: 428.

<sup>10</sup> È eloquente in merito il capitolo intitolato «The Professor» (C. Brinton 1941: 27-73), da cui traiamo, a titolo esplicativo, il seguente passo: «il Nietzsche di questi anni, secondo quel che emerge dalle pagine della sorella devota, e ancora più chiaramente dai ricordi di Overbeck, è una figura più sgradevole che patetica, un giovane uomo vanitoso, irritabile, prematuramente invecchiato, un ipocondriaco eccentrico e lamentevole, un predicatore inascoltato, uno scrittore non letto e acido» (*ibid.*: 44).

<sup>11</sup> Analogamente, J. P. Stern 1978: 79, M. Canovan 1990: 5-20, e C. C. O'Brien 1986: 57-59, 85, sostengono che il modello di personalità pensato da Nietzsche (oltreuomo) porta con assoluta conseguenza ad Hitler.

<sup>12</sup> Gli interpreti cui Brinton fa evidente riferimento sono soprattutto A. Bäumler 1931, H. Haertle 1939, A. Ludovici 1937, R. Ochler 1935, H. Prinzhorn 1928, G. Scheffler 1933, W. M. McGovern 1941: 408-415, 627, E. J. C. Hearnshaw 1941: 235, 272.



schiana come l'immediato retroterra dei complessi mitologemi nazi-fascisti<sup>13</sup> – solo di passaggio notiamo qui che l'autocomprensione del nazismo in termini nietzschiani non implica affatto, per una sorta di immutabile consequenzialità, l'avallo (che rimane di fatto del tutto presunto) di Nietzsche stesso.

Ovviamente, le argomentazioni di Brinton non si esauriscono nell'autocomprensione degli autori nazisti, ma, attraverso una serie di puntuali (o presunte tali) citazioni, si addentrano nel cuore dei testi nietzschiani. Ed è proprio l'utilizzo delle citazioni che dà luogo ai dubbi più consistenti, per altro gli stessi che sono evidenziati, crediamo con un certo successo, dallo stesso Kaufmann<sup>14</sup>. A titolo d'esempio riportiamo la citazione di p. 212 (i numeri tra parentesi sono nostri e ci servono per distinguere le diverse parti di testo):

[1] la democrazia è stata in ogni tempo la forma di declino della forza organizzatrice... [2] Liberalismo significa imbestimento in gregge ... [3] la democrazia moderna è la forma storica della decadenza dello Stato

<sup>13</sup> Tali sentimenti erano diffusi sia in America che in Europa da giornali, polemisti, politici, critici religiosi, filosofi e storici degli anni '30-'40. La stampa popolare giocò molto sul rapporto tra l'hitlerismo e la filosofia nietzschiana. Cfr. ad esempio, *Boston Evening Transcript*, 24 April 1940 (cit. in R. E. Kuenzli 1983: 429) e C. Quest, in *Liverpool Evening Express*, 9 December 1935 (cit. in M. P. Nicolas 1938: 5).

<sup>14</sup> Cfr. Kaufmann 1950: it. 310 e sgg.; inoltre, un riferimento specifico al lavoro di Brinton si ha nella lunga nota di p. 312, ove Kaufmann, oltre a discutere diffusamente l'impianto complessivo del testo di Brinton, esamina nei particolari le prove da lui addotte a sostegno del protonazismo nietzschiano, criticando in più di un caso l'utilizzo a suo dire improprio delle citazioni: «il solo punto strettamente rilevante per il presente argomento è l'affermazione di Brinton che se Nietzsche aveva amici ebrei e diceva molte cose a favore degli ebrei "la maggior parte dell'arsenale dell'antisemitismo professionistico è rappresentata in Nietzsche", e Brinton conclude anche che Nietzsche considerava gli ebrei responsabili del "Cristianesimo, della democrazia e del marxismo"».

... [4] I due partiti avversari, quello socialista e quello nazionale – o comunque suonino i nomi nei diversi paesi europei – sono degni l'uno dell'altro: invidia e pigrizia sono in ambedue le forze motrici ... [5] L'eguaglianza delle anime dinanzi a Dio, questa falsità, questo pretesto per le *rencunes* di tutte le anime ignobili, la materia esplosiva di questo concetto che finì per diventare rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza dell'intero ordine sociale – è dinamite *cristiana*.

In merito a questo passo (che non è, lo ribadiamo, un'eccezione, ma rappresenta lo *standard* delle – assai scarse – citazioni di Brinton<sup>15</sup>) va precisata subito una cosa: esso è in realtà il risultato di una *composizione* dell'autore, ossia il frutto di particolari scelte interpretative che Brinton ha operato attraverso un *collage* non solo tra parti diverse di un medesimo aforisma (anche in questo caso le cesure andrebbero ben evidenziate, e soprattutto andrebbe evitato, com'è ovvio, di utilizzarle per fini interpretativi parziali o, peggio, distorti); ma, cosa realmente singolare, tra parti di testi diversi. Nel brano sopra riportato il punto [1] è tratto dall'af. 39 del *CdI* (pp. 139-141), che tra l'altro prosegue in questo modo: «ho già caratterizzato in *Umano, troppo*

<sup>15</sup> Le imprecisioni non si limitano al modo in cui vengono costruite le citazioni; esistono dei veri e propri errori nelle indicazioni dei passi nietzschiani riportati da Brinton: ad esempio, tutti i riferimenti alla sezione «popoli e patrie» di *Al di là del bene e del male* nel capitolo su «Nietzsche e i nazisti» sono indicati come parti della *Genealogia della morale* (il tutto si può riscontrare nelle note 14, 27, 28). Le sviste non sarebbero così gravi se non denotassero, nell'insieme, la trascuratezza dell'autore americano nel vagliare la natura e l'esattezza del materiale riportato. Il fatto singolare è che Brinton in tutti gli altri suoi lavori ha operato con grande rigore storiografico; nel caso specifico, questa approssimazione è perciò indice della scarsa considerazione in cui erano generalmente (e non solo da lui) tenuti i testi nietzschiani. Per un ulteriore approfondimento del testo di Brinton cfr., S. Aschheim 1992: 281.

umano I af. 472, la moderna democrazia con tutte le sue mezze misure, tra cui il "Reich Tedesco", come *la forma di decadenza dello stato*» (ivi, p. 140); il punto [2] è estrapolato dall'af. 38 del *CdI* (p. 137), che, nel complesso, è da intendersi come la discussione in termini psicologici del senso e del valore della libertà (in sostanza, Nietzsche sottolinea l'effetto inibente dei valori democratici – in specie dopo che sono stati raggiunti – sugli istinti vitali e, più in generale, sullo sviluppo delle società). La citazione [3] è tratta dall'af. 472 di *UW I* (p. 260): Nietzsche vi discute il rapporto (di reciproca dipendenza) tra religione e stato, intendendo la democrazia come la forma di governo storicamente più adatta a favorire un superamento dell'istituzione statale. Il punto [4] appartiene all'inizio dell'af. 480 di *UW I* (p. 267), mentre il [5] all'af. 62 dell' *AMC* (p. 260), in cui Nietzsche tematizza, principalmente, la sovversione dei valori aristocratici per opera della Chiesa.

È immediatamente evidente come Brinton decontestualizzi del tutto i passi riuniti a formare la citazione – probabilmente agisce qui (a livello per lo più inconscio) il pregiudizio, che per altro verrà effettivamente tematizzato solo da autori posteriori, dell'insufficienza speculativa dello stile nietzschiano; in altre parole, la convinzione che sia possibile estrapolare dagli scritti di Nietzsche parti articolate per ricollocarle, senza che l'operazione comporti una reale e sostanziale alterazione dei contenuti. Ma in più, almeno per Brinton, c'è la convinzione (o il pregiudizio) storiografico che effettivamente le cose, nel caso di Nietzsche, stiano nel modo in cui le hanno descritte gli autori filo-nazisti. Ed è proprio la reazione a questa descrizione (e al nucleo teorico che essa sottintende) che ha dato inizio, con l'apporto di Kaufmann, al processo di denazificazione:

durante e dopo la guerra, il mondo è rimasto in silenzio su Nietzsche. Fu certamente merito di Walter Kaufmann aver riaperto il dibattito [...] L'obiettivo di Kaufmann non era la polemica con un autore specifico come Heidegger. Egli voleva piuttosto mostrare al mondo che Nietzsche era "uno dei più grandi eventi storici" e che le sue idee "riguardavano non solo i membri di una nazione o di una comunità, non solo i filosofi, ma gli uomini di ogni dove (Behler 1996: 314).

Walter Kaufmann nacque a Freiburg nel 1921 e, diciottenne, si trasferì negli Stati Uniti – addottorandosi ad Harvard – ove insegnò a lungo presso l'università di Princeton. Gli elementi di novità che Kaufmann apportò nel modo di leggere Nietzsche sono molteplici e sostanziali, e vanno da un più rigoroso (e per altro, per noi oggi, doveroso) richiamo alla globalità del «sistema nietzschiano»<sup>16</sup> – fu probabilmente il primo, in ambito americano, a credere nella possibilità di ricondurre il pensiero di Nietzsche a una sintesi teorica unitaria (Kaufmann 1950: it. 23) – ad un ripensamento dei legami tra Nietzsche e i suoi lettori, anche (e soprattutto) quelli filonazisti (per intenderci, a un ripensamento di quella *leggenda*<sup>17</sup> che getta un ponte tra il filosofo tedesco e il nazifascismo). Kaufmann sa bene di dovere affrontare la *leggenda*, per poter poi legittimare il dibattito sul Nietzsche filosofo; vedremo, tuttavia, che proprio questa leggenda continuerà ad essere presente come

<sup>16</sup> Per dare un'idea del valore del lavoro di Kaufmann, gioverà ricordare che ancor oggi le sue traduzioni sono un punto di riferimento importante (fino a tutti gli anni cinquanta le scadenti traduzioni inglesi non contribuirono di certo alla diffusione di un sereno giudizio sui testi nietzschiani), e che il suo *Nietzsche*, era già stato letto nel 1966 – almeno stando a quanto ci dice S. J. Colman 1966: 551 – da oltre centomila persone.

<sup>17</sup> Sui vari aspetti della leggenda che fu costruita attorno a Nietzsche si rimanda a L. J. H. O'Brien 1952, R. J. Hollingdale 1996: 71-89.



residuo (questa volta, paradossalmente, troppo indebolito) nell'interpretazione del filosofo di Freiburg. Il valore critico della leggenda, ovvero della farsa finale di quella tragedia che fu la vita di Nietzsche, sta nell'aver sintetizzato la realtà di un fraintendimento filosofico oltre che, naturalmente, storico; essa avrebbe avuto inizio mentre Nietzsche era ancora in vita, poco dopo l'insorgere della sua pazzia, grazie all'azione di Elisabeth Förster-Nietzsche, quella che per Kaufmann fu una sorta di San Paolo del nietzschianesimo.

Mentre l'autore de *L'anticristo* ormai inguaribilmente folle trascinava i suoi giorni nella casa materna, sua sorella sotto lo stesso tetto impiegava le sue considerevoli capacità propagandistiche al servizio di quel "Cristianesimo" teutonico e di quel razzismo sciovinista che Nietzsche aveva aborrito come "scabbia del cuore" [...] Improvvisamente si rese conto che la stella di suo fratello era in rapida ascesa ed allora Frau Förster si trasformò in Elisabeth Förster-Nietzsche, divenendo il primo apostolo del fratello, e cominciò a modellare la leggenda di Nietzsche (Kaufmann 1950: it. 24).

Ma perché dare tanta importanza ad Elisabeth? Com'è noto, la sorella di Nietzsche è stata per lungo tempo un personaggio storiograficamente controverso; il naturale capro espiatorio (qualche volta a ragione, più spesso a torto) per molte delle «scomode» posizioni nietzschiane. Kaufmann, ovviamente, segue (o forse meglio, inaugura) questa *lignée* interpretativa finendo coll'addossare ad Elisabeth due colpe fondamentali: innanzitutto, quella di aver gestito l'eredità del fratello con incompetente autorità, arrivando ad impedire qualsiasi lettura che differisse dalla propria, ma «ancora più fatale fu la decisione [...] di mettere insieme alcune delle migliaia di abbozzi, appunti e note che Nietzsche aveva accumulato attraverso molti anni e particolarmente nel corso

delle sue lunghe passeggiate sulle Alpi, e di pubblicare questa *contraffazione* [corsivo dell'A.] sotto il titolo *La volontà di potenza*» (Kaufmann 1950: it. 26)<sup>18</sup>. Dunque, passi la dispotica gestione dei lasciti, quel che Kaufmann non poteva assolutamente approvare, e che anzi considerava come il risultato di un'operazione ideologicamente condizionata, era la raccolta degli appunti e la loro pubblicazione sotto l'esplosivo titolo (peraltro non inventato da Elisabeth, è bene ricordarlo) di *La volontà di potenza*. Come si vede, siamo alla madre di tutte le polemiche, ove ne va ad un tempo della questione del presunto protonazismo di Nietzsche (gli appunti contengono senza dubbio la quantità di materiale più delicato, quello che, non a caso, maggiormente è stato utilizzato dagli interpreti nazisti<sup>19</sup>), e del senso più generale della sua speculazione. Ed ecco la soluzione (chiaramente semplicistica) proposta da Kaufmann:

<sup>18</sup> Per maggiori dettagli sul ruolo di Elisabeth cfr. H. E. Peters 1977, M. Ferraris 1992: 608-621, B. MacIntyre, *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Förster-Nietzsche*, London, McMillan, 1992, K. Ansell-Pearson 1994: 29-30, R. J. Hollingdale 1996: 86-88, E. Behele 1996: 287-289.

<sup>19</sup> Cfr. in particolare la posizione di A. Bäumler 1931, per cui l'autentica filosofia di Nietzsche sarebbe contenuta negli appunti, piuttosto che nelle opere pubblicate (esattamente all'opposto, dunque, che per Kaufmann): «gli scritti pubblicati di Nietzsche mostrano, infatti, facce molto diverse, e per un osservatore che conosca solo queste è difficile, se anche non impossibile, vedere l'unità dell'opera della sua vita. Aggiungendo però anche gli scritti non pubblicati l'unità della produzione nietzschiana diviene rapidamente chiara [...] Non si possono affatto dedurre da queste opere le "Opinioni" di Nietzsche. Proprio con intenzione l'autore distingue luci ed ombre: egli loda dove sa in verità di essere superiore, egli loda perfino il nemico; egli punge e schernisce quelli con i quali percorre la stessa strada. Ma mai questo accade senza senso o volontariamente, è tutto stabilito da questo compito. Ciò che egli veramente vuole, lo fa solo supporre» (cit. it. 13-14). Per un giudizio sul *Nietzsche* di Bäumler cfr. K. Ansell-Pearson 1994: 30 e sgg.

le due forme più comuni della leggenda di Nietzsche possono quindi essere ricondotte alla sorella.[...] Essa pose consapevolmente le basi del mito che il pensiero di Nietzsche è irrimediabilmente incoerente [attraverso una gestione poco oculata dei lasciti; N.d.A.], ambiguo e contraddittorio, e, portando l'eredità di suo marito nella sua interpretazione dell'opera del fratello, preparò la strada alla credenza che Nietzsche fosse un proto-nazista (Kaufmann 1950: it. 28).

Tuttavia, non fu solo colpa di Elisabeth: difatti buona parte del «merito» per ciò che concerne la diffusione della leggenda sarebbe da ascrivere al circolo letterario che si formò attorno al poeta Stefan George, e che annoverò nelle proprie fila importanti esponenti delle Università tedesche. I membri del *Kreis* erano uniti dalla comune consapevolezza del progressivo decadimento della lingua tedesca e della sua trasformazione in gergo giornalistico; per di più, ritenevano fosse impossibile utilizzarla per esprimere sentimenti epici e grandi idee: occorreva perciò creare un nuovo linguaggio, magari ispirandosi al genio poetico di Dante o Goethe. «Era necessario qualcuno che potesse mostrare che una vita eroica era ancora possibile nel mondo moderno, di un predecessore che colmasse la lacuna temporale fra Goethe e George – in breve, di Nietzsche» (Kaufmann 1950: it. 30)<sup>20</sup>. Fatta salva l'importanza di George per la cultura tedesca, resta il fatto che questi avrebbe riletto Nietzsche alla luce delle proprie esigenze poetiche e dei propri tratti caratteriali, arrivando a trasmetterne un'immagine nel complesso ampiamente falsata. È su questo sfondo che Kaufmann proietta uno dei più significativi contributi di critica nietzschiana del Circolo, la mono-

grafia di Ernst Bertram *Nietzsche: Versuche einer Mythologie*. Con il lavoro di Bertram, la leggenda entra in una nuova fase, dal momento che egli non solo non cerca di ricostruire un filo conduttore all'interno dei (e tra i) testi nietzschiani, ma, al contrario, l'idea dominante (che per altro si ritrova nella struttura stessa della sua opera: ricordiamo che l'introduzione porta il titolo di «Leggenda») è che Nietzsche sia in perpetua autocontraddizione, e che, dunque, la sua filosofia non possa che essere risolta nella varietà delle interpretazioni che la intendono – in breve, ancora una volta, *ciò che l'autore non sa lo saprebbe* (e sarebbe in grado di spiegarcelo), l'interprete (nel caso di Nietzsche, più verosimilmente, l'unione delle numerose interpretazioni).

Ciò che fino ad allora era stato il risultato largamente non intenzionale delle molte centinaia di volumi della letteratura su Nietzsche, Bertram cercò di raggiungerlo volutamente attraverso la deliberata incoerenza dei capitoli ed una intenzionale mancanza di rispetto per lo sviluppo del pensiero di Nietzsche, ed anche per il contesto immediato delle sue espressioni [...]. Da tale estremo soggettivismo alla storiografia "soggettiva" del nazismo non vi era che un passo (Kaufmann 1950: it. 33).

Il tratto tipicamente nietzschiano sarebbe dunque, per Bertram, quello dell'autocontraddittorietà, tanto che l'autore tedesco si sentiva legittimato a riportare Nietzsche con assai scarso rigore (spesso nel suo testo è difficile risalire alla provenienza di una citazione), con il risultato di aggiungere nuova oscurità a quelle per altro già presenti: «è possibile dunque rintracciare le due principali origini della leggenda in Frau Förster-Nietzsche e in George e si può dire che Bertram abbia realizzato una sintesi delle loro posizioni» (Kaufmann 1950: it. 36).

Ovviamente, anche le letture di stampo nazi-fascista andrebbero ricondotte a questa leggenda, nel senso

<sup>20</sup> Per i rapporti di Nietzsche con la Germania del suo tempo è di particolare interesse R. H. Thomas 1983.



che rappresenterebbero una diversa e ulteriore forma di quell'estremo soggettivismo interpretativo che ha avuto il migliore esempio proprio con Bertram. Per avallare le loro tesi, i nazisti si sarebbero per lo più mossi secondo due direzioni: una di carattere decisamente teorico, l'altra, invece, metodologica. In sede teorica è l'aristocraticismo di Nietzsche a porre i problemi più urgenti, soprattutto se interpretiamo la differenziazione tra uomo e *Übermensch* (dunque, tra uomo e uomo – dal momento che quest'ultimo è sì un «tipo» particolare d'uomo, ma rimane pur sempre un uomo) nel senso di un vero e proprio iato ontologico, più marcato – questa è la questione centrale – di quello che separa l'uomo e l'animale. Tuttavia, tale posizione sarebbe inaccettabile (coincidendo di fatto con il razzismo propagandato dai nazisti) solo se Nietzsche riconducesse le differenze individuali alla distinzione genetica tra le razze; ossia, se il valore di un essere umano dipendesse dalla sua appartenenza biologica o razziale, il che ovviamente vorrebbe dire che «la distanza tra una potente élite e gli altri che sono condannati alla mediocrità, sarebbe fissa e permanente, perfino ereditaria e grandi masse di uomini, forse intere nazioni potrebbero essere definite come inferiori e forse indegne» (Kaufmann 1950: it. 306). Invece se, come fa Kaufmann, intendiamo la potenza e il valore in termini di creatività artistica o filosofica anziché di appartenenza razziale (spiegheremo meglio in seguito i dettagli di questo orientamento), è evidente che gli esemplari «potenti» sarebbero ampiamente sparsi tra le razze e nei secoli e, probabilmente, non riconosciuti dai loro stessi contemporanei<sup>21</sup>. Tutto ciò, nell'ottica di

<sup>21</sup> In merito alla lettura dell'*Übermensch* elaborata da Kaufmann cfr. la critica di B. Yack 1986: 349.

Kaufmann, è particolarmente rilevante se si pone mente al fatto che, non solo Nietzsche non si fece mai influenzare dall'antisemitismo della Germania di quegli anni, ma nemmeno cedette, su questo tema, all'entusiastica ammirazione nei riguardi della cultura greca – secondo quel che ci è derivato soprattutto da Platone e Aristotele, i greci, probabilmente ispirati dalla loro vivissima creatività e genialità, si ritenevano intrinsecamente superiori e consideravano gli altri popoli barbari (οἱ βάρβαροι) adatti, per lo più, solo alla schiavitù. Inoltre, Nietzsche era fermamente convinto dell'importanza della mescolanza razziale (egli stesso pensava di discendere da antenati polacchi) per la formazione di una più alta e autentica cultura: questa interpretazione di se stesso esemplifica il modo in cui il filosofo tedesco collegava le sue credenze nell'eredità dei caratteri acquisiti e nei vantaggi della contaminazione delle razze. «Egli pensava che popoli diversi avessero, attraverso le loro storie, acquisito e conservato diverse caratteristiche valide e che la progenie di una mescolanza di razze avesse potuto giovare del capitale accumulato da diversi popoli» (Kaufmann 1950: it. 309). In questo senso è particolarmente significativo un passo di *Umano, troppo umano*:

incidentalmente: l'intera questione ebraica esiste solo entro gli stati nazionali, in quanto qui dappertutto l'efficienza e superiore intelligenza degli Ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore, sono destinati a prevalere in misura tale, da risvegliare invidia e odio, sicché oggi in quasi tutte le nazioni, cioè quanto più esse tornano ad assumere un atteggiamento nazionalistico – dilaga il malcostume letterario di condurre gli Ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni. Ma non appena si tratti non più di conservare delle nazioni, bensì di produrre una razza mista europea quanto più possibile

robusta, l'ebreo è come ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile di qualsiasi altro residuo nazionale (*U/U I*, § 475, p. 263).

Ma, ci si può domandare, questa citazione è veramente rappresentativa delle posizioni di Nietzsche, soprattutto in considerazione della grande mole di materiale di segno opposto che gli interpreti nazisti hanno portato a sostegno delle loro tesi?<sup>22</sup> Per rispondere dobbiamo affrontare il nostro secondo punto, ovvero la questione metodologica. Il modo in cui gli autori filo-nazisti citano Nietzsche è, per Kaufmann, improntato alla più ampia scorrettezza:

possiamo ricordare il principio di Bäumler dell'esegesi di Nietzsche: che le opere pubblicate sono una serie di "pose", mentre il vero Nietzsche appare soltanto negli appunti. Vedremo presto che neanche gli appunti sostengono il razzismo e non occorre andare molto lontano per affermare che i nazisti potevano citare Nietzsche sulle questioni razziali soltanto perché avevano un altro principio di esegesi non altrettanto apertamente ammesso: che le frasi complete che Nietzsche scrisse sono soltanto maschere per idee che compaiono soltanto in parentesi, in proposizioni subordinate e in citazioni frammentarie (Kaufmann 1950: it. 310).

In breve, il filosofo americano rimprovera agli autori nazisti – peraltro analogamente a quanto aveva già fatto con Brinton – di citare parti dei testi nietzschiani prescindendo completamente dal contesto, e, cosa altrettanto grave, senza segnalare con la dovuta precisione né le alterazioni né le omissioni apportate. Insomma, se ricostruissimo il contesto delle citazioni di Oehler e di Härtle,

<sup>22</sup> Per il rapporto "Nietzsche e i Fascisti" cfr. G. Baraille 1989: 183-184.

oltre che naturalmente di Bäumler, il risultato sarebbe sempre il medesimo: aforismi estrapolati in modo tendenzioso, e «frequentemente commentati con sfacciata superficialità» (Kaufmann: it. 311-312). Per essere utilizzati dai nazisti – è la tesi di Kaufmann – i testi di Nietzsche dovettero prima subire una profonda manipolazione, e ciò vale soprattutto per quei passi in cui il filosofo tedesco mostrerebbe inequivocabilmente di essere un sostenitore delle razze miste e del lamarckismo – ossia dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti – a scapito del darwinismo e dell'arianesimo teutonico. Ma a questo punto è ovvio che il discorso sulla denazificazione sottende una serie di problematiche più complesse – le stesse che poi, specularmente, ne costituiscono il retroterra: «per il momento possiamo concludere che questa presunta ambiguità, così come la supposta affinità con il nazismo e tutta la leggenda nel suo insieme, dipendono dal fatto che non ci si è domandati: a che cosa si è opposto Nietzsche? Che cosa ha cercato di superare? Quali erano i suoi problemi?» (Kaufmann 1950: it. 37).

## 2.2. *Nietzsche maestro di morale*

Se il processo di denazificazione mostra limiti evidenti, primo fra tutti l'eccessivo «indebolimento» dei temi nietzschiani (secondo le modalità che segnaleremo tra breve), tuttavia, almeno in ambito americano, esso ebbe meriti importanti: in primo luogo, le riflessioni sul presunto protonazismo di Nietzsche favorirono una rilettura più vasta del suo pensiero, appoggiando di fatto la transizione da un'analisi prevalentemente e più generalmente politica ad una più strettamente teorica; tanto che divenne indispensabile superare la frammentarietà (tematica) con cui venivano affrontati i lavori del filosofo te-



desco, a tutto vantaggio di una ricostruzione più generale e organica. Si cercò dunque il centro del pensiero di Nietzsche, e questo, in maniera per nulla casuale, venne individuato (o ricostruito) attorno al grande tema dei valori. Tale orientamento comportò almeno due importanti conseguenze: da un lato, una replica indiretta alle argomentazioni degli interpreti filo-nazisti, basata, questa volta, non su dati ed indicazioni storiografiche, ma sulla stessa struttura della riflessione nietzschiana; dall'altro, la lettura della potenza secondo un'ottica (per altro non sempre totalmente giustificabile) di grande indebolimento. In fondo, il processo di denazificazione e la riflessione sui motivi etico-morali realmente formarono in questi anni un corpo unico. Ma fermiamoci un istante.

Abbiamo già detto come il rapporto tra il mondo d'oltre oceano e la filosofia nietzschiana fosse complicato da una serie di fattori per lo più storico-culturali; a tutto ciò va aggiunto, è bene ricordarlo, un ulteriore motivo di incomprensione che contribuì ad avvalorare le tesi (la leggenda) di un Nietzsche asistemático, poco analitico, spesso grossolano nell'analisi e iperbolico nei giudizi. Tale elemento, lo si sarà già intuito, era ovviamente lo *stile*; uno snodo teorico fondamentale, per altro considerato nei modi più eterogenei a seconda della diversità di atteggiamenti con cui Nietzsche è stato di volta in volta avvicinato<sup>23</sup>. Perciò, mentre Brinton ritie-

<sup>23</sup> Ancora R. Motson Thompson 1951: 10, vedeva nella singolarità dello stile nietzschiano la principale causa delle difficoltà esegetiche degli interpreti: «l'obiettivo di decifrare la filosofia di Nietzsche non è semplice, dal momento che egli scrisse brani incoerenti e i suoi scritti sono pieni di contraddizioni [...] Una delle ragioni per cui le argomentazioni nietzschiane sono così difficili da seguire va senza dubbio imputata alla natura aforistica del suo stile. E anche il fatto che questi è un poeta-filosofo aiuta a render ragione della mancanza nelle sue idee di qualsiasi consequenzialità logica».

ne che gli scritti del filosofo tedesco siano per lo più poco sistematici – il giudizio sullo *Zarathustra* è in questo senso molto duro – e incentrati non su di una linea argomentativa forte, ma, più verosimilmente, sull'istrionismo nietzschiano (Brinton 1941: 59), Kaufmann per parte sua ridiscute il problema da un'angolazione più teorica, con l'intento evidente di provare come questa scrittura non sia il risultato (fisiologico) dell'incapacità argomentativa di Nietzsche, ma, all'opposto, il segnale di una *scelta* per molti versi arrischiata, ma anche più che mai speculativamente motivata<sup>24</sup>. In questi termini, lo stile pare proprio essere l'attualizzazione filosofica (più o meno riuscita, non è questo il punto) di una intenzionalità precisa, quella di non voler dar vita ad un sistema.

Tuttavia, ci si può sempre chiedere se Nietzsche abbia fondato questa presa di posizione su concreti motivi filosofici, o se la sua non sia stata piuttosto una scelta che, in senso lato, potremmo definire estetica. «Come molti altri filosofi, e diversamente da Hegel, Nietzsche riteneva che un sistema dovesse necessariamente basarsi su premesse che, e questa era la sua obiezione, per la sua stessa natura, il sistema non può mettere in questione» (Kaufmann 1950: it. 98). Ogni sistema celerebbe una mancanza di radicalità, dovuta all'atteggiamento sottilmente ostruzionistico di chi (nel nostro caso il filosofo sistematico) si rifiuta di mettere

<sup>24</sup> Kaufmann parla di stile *monadologico*: «la qualità esclusiva di questo stile che è così caratteristica del modo di pensare e di scrivere di Nietzsche, potrebbe essere definita *monadologica*, per indicare la tendenza di ciascun aforisma all'autosufficienza pur illuminando tutti gli altri. Ci troviamo di fronte ad un "universo pluralistico" in cui ogni aforisma è in se stesso un microcosmo. Molto spesso un singolo passaggio è ugualmente importante per l'etica, l'estetica, la filosofia della storia, la teoria dei valori, la psicologia e forse per un'altra mezza dozzina di campi» (W. Kaufmann 1950: it. 94).



alla prova i propri pregiudizi (in senso gadameriano) e i propri preconetti. Va da sé che, stando così le cose, nessun sistema può arrivare a cogliere il senso più profondo dei problemi; tutt'al più possiamo utilizzare le grandi costruzioni concettuali come una sorta di palestra metodologica che può (e deve) essere abbandonata non appena le capacità logico-argomentative del ricercatore si siano sviluppate e fortificate. In questo senso, Nietzsche (come del resto Socrate<sup>25</sup> e Platone) non è un pensatore sistematico<sup>26</sup>, ma critico e dialettico (Kaufmann allude qui ovviamente alla dialettica platonica<sup>27</sup>); e perciò il punto di partenza della sua ricerca non è in un insieme di premesse (postulati), ma nella situazione problematica che, a sua volta, necessita

<sup>25</sup> In merito al rapporto Nietzsche-Socrate cfr., H. Neumann 1977: 64-74, W. Kaufmann 1948: 472-491, e l'articolata critica rivolta al testo di Kaufmann da T. Jovanovski 1991: 329-358.

<sup>26</sup> Sulla valenza critica piuttosto che sistematica del filosofare nietzschiano si rimanda a R. Schacht 1996: 155-156.

<sup>27</sup> Hegel *contra* Platone dunque, almeno nel senso di opporre il movimento triadico del filosofo tedesco alla ricerca induttiva di Platone: «l'uso della "dialettica" da parte di Hegel è spesso una questione piuttosto accademica che ricorda di più alcuni dei dialoghi più tardi di Platone che non i primi nei quali Socrate ancora conduce la discussione [...] Il significato che intendiamo è quello che Platone suggerisce quando oppone la deduzione matematica, che dà per scontate certe asserzioni, con la "dialettica" filosofica che mette in dubbio queste asserzioni, indagando ciò che esse stesse presuppongono, e quindi si muove all'indietro, "il modo riduttivo", verso un principio primo. [...] Hegel riuscì ad essere ad un tempo un filosofo "dialettico" ed un costruttore di un sistema, ma il suo sistema era *sui generis* nella misura in cui egli non riconosceva un insieme di premesse indiscutibili. La chiave di questo enigma è che egli dava per scontata non una serie di assunti più o meno arbitrari, ma piuttosto la verità di tutti i precedenti sistemi e filosofie. [...] Nietzsche era più coerentemente "dialettico" o, per evitare ogni fraintendimento, egli era come Socrate un ricercatore più rigoroso e assolutamente non disposto ad ammettere che i sistemi del passato siano oppressivamente veri» (Kaufmann 1950: it. 101-102).

di essere *superata* piuttosto che *risolta*<sup>28</sup>. Da qui deriva la funzionalità dell'aforisma che, grazie alle sue infinite aperture, lascia costantemente libera la via per ulteriori esperimenti: «"vivendo" ciascun problema, Nietzsche è in grado di estrarre implicazioni che altri pensatori, non esistenziali, che pongono i loro problemi in modo meramente istrionico, hanno trascurato. Il suo "esistenzialismo" impedisce che i suoi aforismi rimangano soltanto un luccicante mosaico di mondi indipendenti» (Kaufmann 1950: it. 110).

Perciò, ammesso che la ricerca filosofica debba essere in primo luogo una seria sperimentazione esistenziale<sup>29</sup>, rimane ancora da definire l'oggetto di tale spe-

<sup>28</sup> Questa insistenza sull'elemento della *sperimentazione* richiama alcune posizioni del pragmatismo. In effetti, molti passaggi degli appunti nietzschiani e delle osservazioni epistemologiche possono sembrare assai vicine a quelle degli autori pragmatisti; e la cosa, sottolinea Kaufmann, non deve affatto stupire, specialmente se si ricorda che le immediate origini storiche del pragmatismo vanno verosimilmente cercate nel pensiero di Kant ed in quello di Darwin – due autori verso cui lo stesso Nietzsche guardava con molto interesse. Nell'evoluzionismo, infatti, l'intelletto acquista una funzionalità pratica – cessa di essere un elemento originario e diviene anch'esso il risultato di un processo – mentre, per parte sua, Kant aveva già insistito sull'inconoscibilità della cosa in sé a cui, com'è noto, contrapponeva, almeno sul piano gnoseologico, la realtà dei fenomeni. «Con la fusione della filosofia di Kant con le teorie darwinistiche, si sviluppò la teoria che le nostre "verità" non sono descrizioni accurate di una realtà trascendente, ma semplicemente asserzioni che "funzionano" e che quindi ci rendono adatti alla sopravvivenza» (Kaufmann 1950: it. 106-107). Kaufmann, tuttavia, pur riconoscendo a Nietzsche il fatto di aver anticipato alcune di queste posizioni – secondo la linea che altri autori denomineranno *prospettivismo* – nega che poi le abbia percorse fino in fondo; tanto che questi temi rimarrebbero per lo più estranei alla più vasta totalità del «sistema» nietzschiano.

<sup>29</sup> Ampio spazio allo «sperimentalismo» nella filosofia nietzschiana è stato dato da L. Rustichelli 1992: 268, il quale considera il rapporto tra conoscenza ed esperienza come uno dei punti centrali della speculazione nietzschiana (*ivi*: 35). Nietzsche avrebbe ribaltato il *cogito* cartesiano; con lui non ha cioè più senso dire *cogito, ergo sum*, ma



rimentazione. Kaufmann è dell'idea che il filosofo tedesco abbia avuto sempre e solo un unico obiettivo: risalire (grazie a un atteggiamento sostanzialmente socratico) ai fondamenti dell'assologia tradizionale, al fine di sperimentare (*alias*, mettere alla prova) gli assunti più classici della metafisica. Per tutti questi motivi la giovane cultura americana (ancora nella fase di elaborazione della propria identità democratica) si mostrò particolarmente ricettiva verso i temi nietzschiani di critica della cultura (su tutto, morte di Dio e orientamento morale),

si ha il dovere di dire *vivo, ergo cogito*. Oltre al rovesciamento del *cogito* lo sperimentalismo implicherebbe anche una critica ai filosofi idealisti, rei di edificare i loro sistemi con metodi dogmatici e metafisici. (*ivi*: 37). Di «sperimentalismo» parla anche K. Löwith 1978: it. 9, il quale definisce la filosofia nietzschiana come un «sistema in aforismi». La sperimentazione in Nietzsche si concretizzerebbe di fatto nella forma dell'aforisma che, grazie alla sua matrice sperimentale, significherebbe l'epoca moderna come epoca della frammentazione. Löwith considera la filosofia della sperimentazione come un'anticipazione del nichilismo radicale prima che questo approdi, attraverso un ribaltamento interno, all'eterno circolo dell'essere. La prospettiva della sperimentazione non escluderebbe tuttavia quella della sistematicità. È proprio il «pensiero del ritorno» a rappresentare per Löwith l'orizzonte sistematico in cui si inserisce la filosofia di Nietzsche (*ivi*: 15). D'altro canto, G. Vattimo 1986 interpreta lo sperimentalismo ponendolo in relazione con la radicalità del processo di autosoppressione della morale: «le tesi filosofiche dell'ultimo Nietzsche hanno tutte, come ci proponiamo di mostrare, uno *status* misto di fattuale e di ipotetico: che è radicato direttamente alla radicalità dell'autosoppressione della morale che Nietzsche ha descritto nelle opere del secondo periodo» (G. Vattimo 1986: 68). «Dio è morto» è una tesi che di fatto deve venire interpretata come un enunciato di critica della cultura, come una presa d'atto di tipo storico: «il prender atto della morte di Dio, tuttavia, produce effetti, conseguenze, metamorfosi; le quali però mantengono lo stato di possibilità, come nel caso della pagina della *Gaia scienza* sull'eterno ritorno: "che cosa accadrebbe se [...]" (GS, § 341 pp. 201-202). Sotto questo profilo è giusto chiamare la filosofia di Nietzsche un pensiero sperimentale che si regge tutto sulla "scoperta" – ma di fatto, forse, solo sul sospetto – che la credenza nella verità sia solo una credenza» (*ivi*: 68).

come per altro mostra il testo di William Salter, che esamina diffusamente i risvolti etico-morali della filosofia della potenza (suggerendo, per altro, più di uno spunto allo stesso Kaufmann, che pure non lo cita mai direttamente). Non è un caso dunque che Kaufmann riporti per intero proprio l'af. 125 della *Gaia scienza* («l'uomo folle»), e che da esso prenda l'avvio per costruire l'immagine di un Nietzsche che ricalca, per molti versi, quella degli antichi profeti: una sorta di santo laico, inascoltato Tiresia della decadenza moderna.

Nietzsche profeticamente vede se stesso come un pazzo: avere perso Dio significa pazzia e quando l'umanità scoprirà di avere perso Dio, scoppierà la pazzia universale. Questo senso apocalittico di cose terribili che debbono avvenire è sospeso sul pensiero di Nietzsche come una nube temporalesca. Abbiamo distrutto la nostra fede in Dio, rimane soltanto il vuoto. Stiamo cadendo, la nostra dignità è scomparsa, i nostri valori sono perduti. Chi ci dirà che cosa sta in alto e che cosa in basso? [...] È in questo senso che si può paragonare Nietzsche agli antichi profeti. Egli sentiva così intensamente l'agonia, la sofferenza e la miseria di un mondo senza Dio, in un tempo in cui gli altri erano ancora ciechi di fronte alla sue terribili conseguenze, da essere in grado di sperimentare in anticipo il destino di una generazione futura (Kaufmann 1950: it. 116-117).

Analogamente Salter: «Nietzsche nota che l'Europa moderna (sicuramente il mondo occidentale in genere) si trova in una sorta di caos per quel che riguarda le concezioni morali. La vecchia morale è stata costruita sopra l'idea di Dio, e questa ormai sta tramontando [...] La dissoluzione della vecchia morale ci sta conducendo, come conseguenza pratica, all'individuo atomistico» (Salter 1917: 203). È così che il dubbio sull'esistenza di Dio si radicalizza fino ad avanzare l'esigenza (esisten-



ziale) di discutere la stessa legge morale; cosa, questa, davanti a cui lo stesso Kant, che pure aveva problematizzato con grande radicalità i limiti e le possibilità dell'intelletto umano, era alla fine arretrato. Da tutto ciò non si è però legittimati a concludere la volontà nietzschiana di elaborare una nuova tavola di valori (Kaufmann suggerisce una lettura del tutto particolare della cosiddetta «filosofia positiva» – volontà di potenza, superuomo ed eterno ritorno): la trasvalutazione, nel suo significato più autentico, sarebbe solo un'esplicita dichiarazione di guerra alla morale dominante, anziché una nuova assiologia.

La trasvalutazione è essenzialmente «una coraggiosa presa di coscienza»; in altre parole la diagnosi stessa è la trasvalutazione, e questa consiste in niente di più di ciò che faceva Socrate «vivisezionando con il bisturi le virtù contemporanee» e scoprendo «quanta ipocrisia, comodità, lasciarsi andare e lasciarsi cadere, quante bugie si nascondevano sotto il tipo più onorato della loro moralità contemporanea, quanto la virtù era superata». La «trasvalutazione» non è una legislazione di nuovi valori, ma un rovesciamento delle valutazioni prevalenti, non da una nuova posizione privilegiata né arbitraria, ma da una critica *interna*. [...] La trasvalutazione culmina nell'affermazione che la cosiddetta bontà dell'uomo moderno non è virtuosa, che la sua cosiddetta religione non è religiosa e che le sue cosiddette verità non sono vere. Mentre coloro che hanno personalità veramente potenti e ricche saranno umani e generosi spontaneamente ed istintivamente, i deboli che insistono sul conformismo ai vecchi standards, dice Nietzsche, trovano in una tale conformità un semplice schermo per quella che è, secondo questi stessi standards, meschina crudeltà. Nel debole la legge protegge e nutre il peccato (Kaufmann 1950: it. 130).

Certo, anche senza anticipare il senso della filosofia della potenza, è evidente, come del resto sottolinea Salter

(Salter 1917: 210), la necessità di interrogarsi riguardo alla possibilità, per niente scontata, di decostruire la morale tradizionale dall'interno (decostruzione di fatto implicita nell'assimilazione della trasvalutazione al procedimento di critica genealogica), senza giovare di un – magari implicito – cambiamento di paradigma<sup>30</sup>. Kaufmann prescinde del tutto da questi problemi epistemologici, e considera la trasvalutazione come un movimento (negativo e critico) di progressivo avvicinamento alla tradizione del cristianesimo originario.

Dunque, trasvalutaré sarebbe qui lo stesso che recuperare il senso dell'assiologia protocristiana, gradualmente obliatasi nel corso della storia. Il cammino di Nietzsche perciò cresce e si sviluppa attorno a quest'unico obiettivo: ricostruire il senso dei valori dopo che l'umanità ha sperimentato (o sta ancora sperimentando) la vertigine profonda della morte di Dio. Cosa rimane dopo che il dubbio si è fatto realmente iperbolico, investendo le radici stesse del mondo metafisico? La risposta che ci dà il giovane Nietzsche nella *Nascita*

<sup>30</sup> Del resto è proprio Nietzsche a sottolineare questa difficoltà in un passo della *Gaia scienza*: «*Il viandante*» parla. Perché la nostra moralità europea possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante che vuol sapere quante sono le torri di una città: egli *abbandona* la città per questo. «Pensieri sui pregiudizi morali», nell'eventualità che non debbano essere pregiudizi sui pregiudizi, presuppongono una posizione *al di fuori* della morale, un qualsiasi al di là del bene e del male al quale si deve salire, arrampicarci, volare; e in questo dato caso presuppongono comunque un al di là del *nostro* bene e del *nostro* male, una libertà da tutta l'«Europa», intesa questa come una somma di imperanti giudizi di valore, trapassati in noi fino a divenire carne e sangue. Che si *voglia* precisamente portarsi fuori, e al di sopra è forse una piccola stravaganza, un curioso irragionevole «tu devi» – anche noi uomini della conoscenza abbiamo infatti le nostre idiosincrasie del «volere non libero»: – il problema è se si *possa* realmente pervenire a un al di sopra» (*ivi*: § 380 p. 259).



della tragedia è chiaramente improntata all'estetico: tutto ciò che resta a quell'uomo che seriamente (e, dunque, esistenzialmente) ha messo in dubbio Dio, è la realtà nella sua dimensione estetica, la sola in grado di auto-justificarsi (il bello, diversamente dal buono, non ha bisogno di ragioni essendo, in fondo, autoevidente) – «solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è giustificata» (NdT, § 5 p. 9). Tuttavia, Nietzsche non pensa che la morale possa risolversi in estetica, semmai che sia necessario sospendere i valori tradizionali appunto perché, in linea di massima, non sperimentabili. Ovviamente questa posizione che, per altro, non è tipica del solo Kaufmann, ma che si impone variamente in questi anni <sup>31</sup>, sottintende un (nemmeno troppo ve-

<sup>31</sup> A questo riguardo sono interessanti le osservazioni di F. A. Lea 1957: 30-48 e di W. Kaufmann 1976: 234-254, che esaminano la *Nascita della tragedia* secondo una prospettiva storico-critica, piuttosto che prettamente estetica. Lea, dopo aver evidenziato i debiti teorici di Nietzsche verso Wagner e Schopenhauer, sottolinea le forti tensioni immanenti allo scritto giovanile: «cosa dire, allora di questa filosofia? Fortunatamente non c'è molto da dire. Le contraddizioni interne e le confusioni della *Nascita della tragedia* parlano da sole. Anche il postulato fondamentale, la *Primordiale Unità*, non si può definire adeguatamente» (F. A. Lea 1957: 43). In realtà, le discrepanze logiche di quest'opera sarebbero imputabili ad un mutamento di atteggiamento dello stesso Nietzsche, e, più in particolare, a un'evoluzione del dionisiaco: da elemento che esprime l'oscurità bacchica del mondo naturale, a momento legato alla gioiosa e vivace creatività (artistica, ma non solo). Kaufmann, per parte sua, in questo saggio dal carattere dichiaratamente filologico, esamina soprattutto la fondatezza storica della *Nascita della tragedia*. La tragedia antica «morì suicida, in seguito ad un insolubile conflitto, dunque tragicamente» (NdT, § 11 p. 75). Nietzsche è convinto che un elemento esterno alla grande tradizione di pensiero dei tragici greci sia intervenuto, mutando organicamente la struttura e le esigenze del teatro tragico nell'Ellade e, conseguentemente, provocando una fine improvvisa e violenta del teatro così come era stato descritto anche da Aristotele. Ciò che Kaufmann intende dimostrare è la sostanziale infondatezza della teoria nietzschiana della morte della tragedia per mano di Euripide – stando a Nietzsche, quest'ultimo sarebbe stato

lato) misconoscimento del valore delle considerazioni nietzschiane sull'arte che, un po' frettolosamente, vengono rilette con riferimento al più ampio criticismo morale o epistemologico. Lo stesso Salter, del resto, fa risalire la *Nascita della tragedia* ad una primitiva fase metafisica (il senso ultimo del mondo è appunto il suo carattere estetico) derivante, in buona misura, da posizioni antikantiane (cioè dal rifiuto dell'inconoscibilità della cosa in sé) e dall'accettazione di Schopenhauer (Salter 1917: 45-48). Ciò che vi è di più significativo nella *Nascita della tragedia* non sarebbe la specificità del discorso estetico, quanto piuttosto il caratteristico movimento dialettico (apollineo-dionisiaco) che, in queste pagine, trova la sua primitiva esposizione. Non Dioniso *contro* Apollo <sup>32</sup>, ma piuttosto e, più efficacemente, Dioniso *e* Apollo (o, che è lo stesso, salute *e* malattia, caos *e* ordine ecc.) per armonizzare la natura

il fautore principale dell'introduzione della dialettica filosofica nel teatro tragico (W. Kaufmann 1976: 235 e segg.). Ma se la tragedia sembra non essere morta per le ragioni addotte da Nietzsche, rimane tuttavia il fatto che essa è comunque venuta meno con Sofocle ed Euripide. Per quale motivo questo genere artistico così vivo scomparve improvvisamente? Se non la soluzione che Nietzsche propone, almeno l'interrogativo in sé rimane. La risposta di Kaufmann è opposta a quella nietzschiana in quanto sottolinea che il pessimismo si apre proprio con Socrate, e continua nella figura di Euripide oltre che in quella di Tucidide. Dopo Eschilo cioè: «la nuova generazione che era nata durante e dopo la guerra dimostrò una differente attitudine nei confronti della vita e della sofferenza. La guerra non rappresentava più la gloria di Maratona e di Salamina, l'eroismo pareva inutile, e lo scetticismo di Euripide divenne assai più popolare di quanto non lo fosse stato mentre questi era ancora in vita. La figura di Eschilo cominciò ad apparire arcaica, [...] mentre la sfiducia nelle convenzioni di Euripide, la sua critica rivolta alla società e le sue pionieristiche tragicommedie [...] divennero i paradigmi per una nuova era. Gradualmente [...] la Commedia Nuova sostituì la Tragedia» (W. Kaufmann 1976: 247).

<sup>32</sup> Per un discorso più articolato sulla figura di Dioniso cfr. C. M. Barrack 1974: 113-129.



e dare vita al Bello<sup>33</sup> – in sintesi, una conquista analoga a quella della cultura greca, che seppe conservarsi sostenendo tanto il peso quanto la criticità della malattia: «la disposizione mentale di Nietzsche è quindi dialettica in due modi. In primo luogo nel senso molto limitativo che fu sviluppato nella discussione del suo metodo: egli rifiutava di accettare le risposte rozze e insisteva nel trattare i dogmi più venerati come ipotesi discutibili. In secondo luogo appare ora che il suo pensiero è dialettico nella misura in cui egli mostra una particolare valutazione del negativo» (Kaufmann 1950: it. 152). In fondo qui, più che mai, Nietzsche ragiona nei termini di utilità per la vita: il dionisiaco non va soppresso proprio perché forma la faccia opposta e complementare di quella polarità che sta alla base di ogni dinamica esistenziale.

Nietzsche non rimane però a lungo nella sfera dell'estetico, e già la *Seconda inattuale* testimonia del rinnovato interesse per le tematiche morali soprattutto in merito al valore etico della storia (e della memoria); non è possibile scindere storico e non storico, entrambi sono fisiologicamente indispensabili per conservare l'esistenza. Si noti la portata eversiva di quest'affermazione: la capacità di dimenticare (dunque, di non essere storici) è importante perché la vita abbia la possibilità di rigenerarsi (similmente all'organismo cellulare che abbisogna di particolari condizioni di sviluppo). La memoria, così come ce la descrive Nietzsche (Salter 1917: 261 e sgg.) risponde in primo luogo a una serie di esigenze del tutto pratiche (o, anche, culturali), dal momento che, attraverso il suo utilizzo, l'animale uomo si trova inve-

stito dal peso della responsabilità personale. La memoria forma infatti il filo (assolutamente sottile) che ci lega alle nostre azioni rendendoci (almeno in via teorica) responsabili verso di esse; perciò, si può ben dire che l'istituzione della pena procedette parallelamente (o quasi) allo sviluppo della memoria, e che l'uomo divenne responsabile pressappoco nel medesimo momento in cui si riconobbe storico. Le conseguenze furono ovviamente notevoli: «gli uomini non solo seppero cosa aspettarsi gli uni dagli altri, ma smisero anche di considerarsi *malvagi*, e se pure il mondo all'esterno del gruppo conservava ancora questo tratto, essi erano legati da un sentimento nuovo» (Salter 1917: 264); in definitiva, gli individui furono educati alla responsabilità personale e attratti dalla promessa di maggiore sicurezza e stabilità all'interno del gruppo di appartenenza. Il corpo sociale gradualmente assunse il ruolo di alterità dialettica con cui il singolo era sì chiamato a confrontarsi, ma anche a stabilire un dialogo improntato alla linearità e all'egualianza dei rapporti (perciò, quanto più le individualità erano *potenti*, tanto più erano in grado di accrescere il loro peso all'interno della comunità); ed è appunto in un quadro come questo che la pena assunse il delicato compito di bilanciare l'equilibrio tra le parti, risarcendo chi subisce il danno e rieducando chi lo commette. È noto, tuttavia, come ogni educazione sia particolarmente gravosa per colui al quale viene impartita, da qui la puntualizzazione di Nietzsche che nuovamente richiama l'attenzione sull'importanza del saper *dimenticare* – elemento negativo e critico di un binomio solo apparentemente diverso da quello descritto in ambito estetico (in realtà, ad essere tematizzata è in ambo i casi la vita nel suo movimento dinamico, prima secondo una prospettiva marcatamente estetica, poi all'interno di un impianto caratteristicamente storico-culturale):

<sup>33</sup> Per ulteriori approfondimenti in merito alla considerazione nietzschiana del Bello si rimanda a A. Megill 1987, S. Kemal 1992: 62-80.



nel linguaggio di ogni giorno: gli uomini devono “sapere come dimenticare al momento giusto oltre che ricordare al momento giusto” [...] Lo “storico” nel senso più ampio di questa parola è necessario per la vita e questo è il suo valore. Se l'uomo ricordasse ogni cosa, tuttavia, se egli fosse solamente “storico” e per niente “non storico”, cioè anche capace di dimenticare, egli sarebbe anche incapaciato a vivere. Ambedue gli elementi sono necessari (Kaufmann 1950: it. 164).

Se il mondo storico, almeno a questo livello, non crea problemi – Nietzsche infatti considera la storia giustificata nella sua fattualità – altrettanto non si può dire per il *sovrastorico* che rimanda al problema della relatività dei valori. Di nuovo entra in gioco l'arte; se la soglia estetica era stata il necessario punto di partenza della prima analisi nietzschiana (tutto ciò che rimane dopo che il trascendente è stato posto in dubbio), il suo oggetto (il bello artistico) è ora il punto d'arrivo critico e problematico di questa fase iniziale. È un fatto che Nietzsche non intenda la storia come semplice succedersi di eventi biologici, ma come un processo evolutivo (secondo un senso non necessariamente progressivo) in cui un ruolo centrale è svolto da arte e cultura: in fondo, tutto è già una volta e per sempre nelle opere di quei pochi grandi geni che sono stati capaci di esprimere il senso della storia universale. Ma è proprio in quest'ottica che il punto di partenza (la soglia estetica) diviene, per Kaufmann, aporetico: il fatto che l'opera sia in grado di trasmetterci una serie di contenuti non definiti, né limitati da alcuna caratterizzazione storico-temporale, vuole forse significare l'esistenza di valori sottratti, per loro stessa natura, al relativismo culturale?

Ciò che Nietzsche ora sostiene è chiaramente non la natura biologica ma la “cultura come un'altra migliorata *physis*”. La natura deve essere trasformata e l'uomo

deve diventare come un'opera d'arte. Apollo deve trionfare su Dioniso e se questi dei rappresentano veramente delle forze distinte e la cultura ha origine soltanto quando la natura è soggiogata, allora siamo ricondotti ad un dualismo non naturalistico, non dissimile da quello sostenuto da Kant e dalla tradizione cristiana. Da dove viene Apollo? Questo è il problema (Kaufmann 1950: it. 175)<sup>34</sup>.

### 2.3. *Potenza come etica e costruzione.*

Questo interrogativo sulla provenienza di Apollo è qualcosa di più di una semplice metafora retorica e indicherebbe, a giudizio di Kaufmann, una crepa nella prima filosofia di Nietzsche, visto che la scommessa di partenza – fondare naturalisticamente i valori – per ora non viene affatto vinta, anzi, la sola presenza di Apollo (dell'artistico e, in senso lato, del culturale) testimonia l'esistenza di una realtà che in qualche modo trascende i meccanismi della semplice evoluzione naturale. Se il darwinismo comporta di fatto l'abolizione della distinzione ontologica tra uomo e animale (l'uomo sarebbe poco più che un super scimpanzé, dotato di conoscenze tecniche particolarmente progredite)<sup>35</sup>, la cultura – lo

<sup>34</sup> Né nel tragico, inteso nella sua dimensione estetica, né tanto meno nell'analisi della storicità – in special modo del sovrastorico – Nietzsche avrebbe individuato i presupposti per una fondazione secolare dei valori. Da questa sostanziale insoddisfazione sarebbe nato lo slancio per l'ulteriore sviluppo di una filosofia della potenza. Naturalmente, gioverà rilevare ancora una volta che tutti gli interessi estetici, pure assolutamente rilevanti soprattutto nella prima filosofia di Nietzsche, sono sacrificati, dal filosofo americano, alla sua articolazione etico-sistemica.

<sup>35</sup> Nietzsche, secondo il quadro di Kaufmann, avrebbe aderito a posizioni lamarckiane. Com'è noto, le differenze tra Lamarck e Darwin sono consistenti dal momento che, mentre il primo era fautore di un evolucionismo orientato in senso finalistico, il darwinismo contestò

spirito assoluto hegeliano – è probabilmente qualcosa di più che puro tecnicismo perfezionato, e difficilmente la si può considerare come il prodotto puro e semplice dell'evoluzione fisiologica: arte, religione e filosofia non si trovano nel mondo animale, e, per questo, sono forse il segno più tangibile di quel movimento di autoperfezionamento (si badi bene, un (auto)perfezionamento morale, non tecnicistico) che distingue natura e cultura. Criticando perciò di fatto le dialettiche più tradizionali (*in primis* quella hegeliana), Nietzsche ribalta i termini della questione: non bisogna giustificare il negativo (di volta in volta, Dioniso, la natura, il non storico ecc.), ma (paradossalmente?) il positivo (Apollo, la cultura, la storia ecc.), al fine di tornare a considerare entro i giusti rapporti quel *telos* (l'Apollineo appunto) che troppo spesso è stato scambiato per l'*origine*. Un concetto, che Nietzsche sempre intese ribadire con forza, di una salute come vittoria (dunque, una conquista piuttosto che un punto di partenza) sulla malattia<sup>36</sup>. La strada che porta alla potenza passa perciò attraverso il paradosso:

gli uomini come li vedeva Nietzsche non erano naturalmente uguali, non si amavano naturalmente l'un l'altro e non erano naturalmente liberi. Nietzsche era d'accordo con Hegel che la libertà è essenzialmente un prodotto della cultura, anche se egli pensava diversamente da Hegel, che la vera "cultura" potrebbe essere raggiunta

appunto la tesi (inverificabile) che il *telos* ultimo della natura sia l'uomo. Darwin articolò le proprie posizioni partendo dall'ereditarietà dei caratteri liberamente insorti e selezionati dall'ambiente. Abbandonando il rigido determinismo lamarckiano dell'influenza dell'ambiente sugli individui e introducendo l'idea delle variazioni fortuite, il naturalista inglese riuscì ad eliminare ogni concezione finalistica e soprannaturale dei fenomeni biologici.

<sup>36</sup> Sul tema della malattia in Nietzsche sono interessanti le osservazioni di V. Vitiello 1983: 11-25.

soltanto attraverso un'aperta rottura con lo Stato. [...] Così Nietzsche invece di volere il "ritorno" dell'uomo alla natura pensava che noi dobbiamo "coltivare" e "migliorare", "trasfigurare" e rifare la nostra natura. [...] Vi è ancora il problema dell'origine di Apollo, la questione se la forza che trasforma la nostra natura è essa stessa un principio naturalistico (Kaufmann 1950: it. 190).

L'oscurità da cui proviene Apollo si stende come un'ombra inquietante sull'origine della cultura; perciò Nietzsche deve proseguire la sua sperimentazione – ancora una volta senza essere supportato da alcuna teleologia di riferimento –, e lo fa tematizzando (come ben testimonia *Umano, troppo umano*) la realtà psicologica e sociale dei comportamenti umani. In fondo, tanto *Umano, troppo umano*, che la *Genealogia*, si occupano principalmente di sondare le dinamiche culturali secondo la duplice prospettiva dell'organizzazione infrasociale (dunque morale ed etica), e dei comportamenti individuali – è noto come le riflessioni sulla volontà di potenza del nevrotico, e sulla natura di particolari sentimenti (ad esempio la compassione) anticipino con grande chiarezza alcune conclusioni della psicoanalisi. Per restare alla ricostruzione di Nietzsche, la prima morale ad essere imposta fu, ovviamente, quella aristocratica, mentre parallelamente le grandi masse, escluse dall'elaborazione della tavola dei giudizi e dei valori, articolarono un ordinamento alternativo, fondato sul *risentimento* e sull'*utilità* (ovviamente, la *loro* utilità, a tal punto che ciò che non torna utile agli individui *fisiologicamente* più fragili viene gradualmente assunto come immorale):

le due classi [sociali; N.d.A.] hanno infatti un differente temperamento. Le valutazioni della classe più alta sono dirette e attive; quelle della classe inferiore sono invece dovute al risentimento o reattive. Anche la felicità della classe superiore è diretta – deriva da un senso



di pienezza rispetto al suo potere, e la gioia nell'attività è parte di essa; invece, per la classe inferiore la gioia deriva dalla cessazione dell'attività, qualcosa che si trova nei momenti di rilassamento o sotto l'influsso di un qualche narcotico [...] Una strada per caratterizzare le due morali potrebbe essere quella di dire che una è la morale dell'autoapprovazione, l'altra dell'utilitarismo. Le considerazioni dell'utilità – utilità per *loro* – determinano i giudizi di bene e male della massa, dal momento che questa è debole e abbisogna che le cose siano modificate a vantaggio del proprio tornaconto (Salter 1917: 252-253).

Perciò, almeno in origine, la parola «buono» (*ἀγαθός*) esprimeva il senso di un'assiologia completamente diversa dalla nostra, indicando il nucleo di uno spettro di valori che avevano a che fare con una vera e propria condizione fisiologica (oltre che, ovviamente, con un canone comportamentale): il vitalismo aristocratico. Analogamente, la lingua latina esprime il medesimo concetto servendosi del termine *bonus* (derivante, probabilmente, da un originario *duonus*); anche in questo caso, bontà e umiltà tendono ad escludersi vicendevolmente (il più potente è solamente colui che può scegliere di darsi – e di dare alla comunità tutta – nuovi valori) e il buono è, ancora una volta, l'aristocratico. Da quanto detto, risulta evidente come si possa parlare di morale solamente là dove già esiste un'etica (ossia dove esistono un costume ed una tradizione fortemente radicati), e, conseguentemente, come non ci possa essere una morale assoluta, ma solamente relativa (in pratica, relativa all'etica di riferimento):

in confronto con il modo di vivere di interi millenni dell'umanità, noi uomini di oggi viviamo in un'epoca assai poco ligia al costume: la potenza del costume è sorprendentemente indebolita e il sentimento dell'eticità è così assottigliato e trasferito in alto che lo si può

altrettanto bene qualificare come volatilizzato [...] Così per esempio anche il *principio fondamentale*: eticità non è nient'altro [...] che obbedienza ai costumi, di qualunque specie essi possano essere. I costumi peraltro sono il modo *tradizionale* di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell'eticità. [...] Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si presta obbedienza non perché comanda quel che ci è *utile*, ma soltanto perché ce lo *comanda*. In che cosa si distingue questo sentimento della tradizione dal sentimento della paura in generale? È la paura di un intelletto superiore che in questo caso comanda, di una potenza incomprensibile, indeterminata, di qualcosa più che personale: c'è della *superstizione* in questa paura (A, § 9 pp. 12-13).

Come si vede la «potenza», almeno come orizzonte psicologico di riferimento, entra abbastanza presto nella terminologia nietzschiana. Già nella *Genealogia* e in *Aurora*, la morale dominante è in pratica una funzione del gruppo più potente e, analogamente, in *Umano, troppo umano*, lo sforzo di alcuni nevrotici di suscitare compassione viene spiegato come desiderio di ferire: quando altri soffrono per amor loro essi sentono «di avere almeno una forza, nonostante tutta la loro debolezza, la forza di far male» (*UtU* I, § 50 p. 56).

La distinzione tra il potente e l'impotente come qui è prospettata è chiaramente sociologica, non razziale o biologica e ci suggerisce che l'essere oppressi, che è qui considerato equivalente a essere impotenti, può condurre gli uomini a diffidare e odiare tutti. [...] Anche l'ascetismo, l'umiltà, l'auto-umiliazione e la rinunzia al potere mondano sono forse motivati a questo modo. Avendo capito questo, la possibilità di un monismo psicologico si presenta da sola: *tutti* i fenomeni psicologici potrebbero essere riconducibili alla volontà di potenza (Kaufmann 1950: it. 205-206).



Ma perché è così importante risalire al significato di queste prime annotazioni sulla potenza? Secondo Kaufmann, almeno per due motivi fondamentali: da un lato, per mostrare come Nietzsche non considerasse la potenza un postulato, ma, più verosimilmente, un fatto psicologico (*alias*, il risultato di un'indagine dichiaratamente scientifica)<sup>37</sup>, dall'altro, per sottolineare come, almeno in origine, il filosofo tedesco non abbia inteso conferirle alcun valore positivo. La potenza mondana cui aspirava Wagner, ad esempio, non viene di certo descritta come una virtù: «in *Umano, troppo umano* e negli appunti di quel periodo [...] Nietzsche cercava di spiegare in termini di volontà di potenza i seguenti fenomeni: la nostra tendenza a conformarci piuttosto che a realizzarci, l'elevamento della gratitudine allo status di virtù, il desiderio dei nevrotici e forse anche di altri di suscitare compassione, la contrizione cristiana e la lotta per l'indipendenza e la libertà» (Kaufmann 1950: it. 207). Perciò, nelle opere del «periodo di mezzo» (*Umano, troppo umano*, la *Genealogia*, *Aurora*, e la *Gaia scienza*), il filosofo tedesco avrebbe per lo più sperimentato liberamente – senza avere ancora in mente un orientamento monista – giungendo per altro quasi sempre alle medesime conclusioni: si poteva supporre, con più di una qualche verosimiglianza, che la volontà di potenza fosse alla base della maggior parte dei comportamenti umani. Ma, soprattutto, grazie a questa ipotesi cominciava a diradarsi la coltre che aveva fino a quel momento velato l'origine dell'Apollineo; tanto che, gradualmente, Nietz-

<sup>37</sup> Molta parte della critica nietzschiana a Schopenhauer si incentra per altro proprio su questo punto: Schopenhauer sarebbe ancora profondamente metafisico nella misura in cui non deduce il suo principio fondamentale – la volontà – dall'esperienza, ma lo introduce *ex abrupto* come se si trattasse di un postulato.

sche poteva cominciare a ipotizzare che la cultura, nella sua vasta ed organica complessità, si fosse sviluppata attraverso un movimento di sopraffazione: ogni essere – dall'animale meno evoluto all'uomo – vivrebbe per condizionare le cose attraverso la propria volontà, con l'unica differenza che gli individui alla cima della scala darwiniana (il filosofo, l'artista ed il santo) impongono il loro volere con mezzi assolutamente sofisticati (il filosofo, diversamente dal barbaro, non combatte il nemico, ma, più subdolamente, lo condiziona imponendogli la propria visione del mondo). In modo analogo, la potenza del santo sarà proporzionale alle torture che questi è in grado di sopportare e di autoinfliggersi. Nietzsche lascia intendere da più parti di non condividere la volontà di potenza dell'asceta, e, almeno in questa fase, il dualismo di partenza – Apollineo-Dionisiaco, natura-cultura ecc. – si sposta all'interno della volontà di potenza stessa, tanto che il filosofo tedesco non disdegna di descrivercela come una forza oscura, quasi un demone malvagio<sup>38</sup>:

vi è quindi una forte indicazione verso il dualismo: la potenza appare quasi come un principio del male, la ragione come il bene. [...] Nietzsche sembra quindi ri-

<sup>38</sup> Cfr. A, § 113 pp. 81-82: «l'Aspirazione ad eccellere ha continuamente sott'occhio il prossimo e vuole rendersi conto di quel che lui sente: ma la partecipazione al sentimento e al sapere, di cui questo istinto ha bisogno per il suo appagamento, è ben lungi dall'essere qualcosa di innocuo o di compassionevole o di indulgente. Si vuole, invece, percepire o intuire come il prossimo, esteriormente o interiormente, soffre di noi, come perda il dominio di se stesso e si arrenda all'impressione che la nostra mano o anche soltanto la nostra vista suscita in lui [...] Qui all'estremità della scala sta l'asceta e il martire: costui prova il supremo godimento nel procacciarsi egli stesso, come conseguenza del suo istinto ad eccellere, proprio quel che la sua immagine contraria, sul primo gradino della scala, il barbaro, fa soffrire ad un altro, sul quale e dinanzi al quale egli vuole eccellere».



cadere nel suo primo dualismo, invece di affermare che soltanto i deboli si deliziano nella forza, che il valore può essere misurato in termini del grado di potenza *quantitativo*, Nietzsche introduce la ragione come standard dei valori. Egli parla di potenza come demone dell'uomo e proclama che la ragione deve controllare la forza. Vi sono due forze, una cattiva l'altra buona, la situazione ricorda la prima filosofia di Nietzsche. Ancora le forze dionisiache dell'oscurità sono opposte al dio del sole Apollo (Kaufmann 1950: it. 218-219).

Com'è ovvio, Nietzsche non poteva lasciar essere la contraddizione; e infatti, un passo dello *Zarathustra* delinea bene quale sarà l'ulteriore significato della potenza: «una tavola dei valori è affissa su ogni popolo. Vedi: è la tavola dei suoi superamenti: vedi è la voce della sua volontà di potenza» (CPZ, p. 67). In queste poche righe, il filosofo tedesco stabilisce una singolare correlazione – il cui significato non è, a tutta prima, completamente evidente – tra morale, autosuperamento e potenza. Ripensiamo per un attimo a ciò che Nietzsche intende per morale attraverso il raffronto della sua prospettiva con quella di Kant e di Mill. Se da un lato Kant poneva l'accento sulla necessità di eliminare qualsiasi inclinazione psicologica che non fosse il rispetto per la ragione, Mill, per parte sua, opponeva (anche a Kant) che «a tutti quei moralisti *a priori* che ritengono necessario argomentare, sono indispensabili gli argomenti utilitaristici»<sup>39</sup>. In questo senso, Mill sembra presupporre che il proprio utilitarismo debba essere il necessario fondamento (più o meno riconosciuto) di ogni codice morale, ivi compreso quello kantiano. In realtà, almeno nel caso di Kant, le cose stanno diversamente, e Mill può ricon-

<sup>39</sup> J. S. Mill 1863: cap. 1 paragrafi 4, 44-51.

durre il filosofo di Königsberg sotto l'egida delle proprie posizioni solo a prezzo del fraintendimento:

l'utilità infatti non interessava minimamente Kant: il valore morale era nella sua mente soltanto una funzione della razionalità, cioè della coerenza, della norma di condotta secondo la quale un'azione veniva compiuta. Ogni incoerenza egli riteneva che potesse essere resa esplicita universalizzando la norma e determinando se la sua adozione universale avrebbe dato origine ad una situazione nella quale la norma non poteva più essere applicata. [...] Nella misura in cui considerava le conseguenze egli si preoccupava perciò non della loro utilità, ma soltanto di una proprietà formale: la norma era autocontraddittoria? Non si tratta di discutere qui se l'etica di Kant è preferibile a quella di Mill, ma come definizione *generale* della morale l'utilitarismo non può includere la morale kantiana [...] Vi è un altro elemento che distingue il morale dal non morale e questo, dice Nietzsche, è la "vittoria su se stessi" (Kaufmann 1950: it. 232-233).

Il legame che unisce morale e autosuperamento è perciò subito evidente: l'*Überwindungsmotiv* rappresenta in fondo – almeno questa è l'idea di Kaufmann – il senso di ogni morale intesa come processo, dal momento che non è corretto parlare di morale là dove non superiamo noi stessi e non ordiniamo i nostri impulsi. Morale e autosuperamento, in sintesi, coincidono. Tuttavia, anche alla luce dell'evoluzione del pensiero di Nietzsche in senso monista, l'interrogativo che ora sorge è di estremo interesse: come può un unico istinto, nel nostro caso la potenza, superare se stesso? Insomma si può parlare di *Überwindung* in ambito monista, e ancora, qual è, in questa prospettiva, il destino degli impulsi?

È forse più agevole incominciare dal secondo quesito, ovvero dal destino degli impulsi in un pensiero



monista; a tal fine il *Sublimieren*, un termine che Nietzsche avrebbe poi passato a Freud<sup>40</sup>, dovrebbe guidarci attraverso queste complicazioni teoriche. Attraverso l'autosuperamento morale, un impulso (l'esempio più tipico è ovviamente quello della *libido* sessuale) invece di ottenere immediata soddisfazione viene sublimato, assumendo nuove caratteristiche: «Nietzsche riteneva che un impulso sessuale, ad esempio, potesse essere incarnato in un'attività spirituale creativa, invece di essere direttamente soddisfatto, similmente il desiderio del barbaro di torturare il suo nemico può essere sublimato nel desiderio di sconfiggere il proprio rivale, ad esempio nei giochi olimpici» (Kaufmann 1950: it. 240). Rimane ancora il dubbio che il *Sublimieren* celi una confusione logica, dal momento che la pretesa sublimazione dell'istinto forse non è nient'altro che una vera e propria sostituzione – se il barbaro combatte nell'arena piuttosto che uccidere il nemico, l'impulso di partenza è più verosimilmente *scambiato* piuttosto che *sublimato*. In realtà, nota Kaufmann, l'obiezione avrebbe un qualche fondamento solo se Nietzsche avesse sostenuto che, permanendo costante la quantità di energia, dovrebbe variare l'obiettivo dell'impulso:

Nietzsche tuttavia insiste, in conformità con la tradizione, che ciò che rimane è l'essenza e ciò che cambia è accidentale. Egli considera la volontà di potenza che rimane sempre, l'"essenza", mentre tutti i "fini", gli "obiettivi" e simili sono attributi meramente accidentali e mutevoli "della volontà di ciascuno", "della volontà di potenza". In altri termini non soltanto rimane l'energia, ma anche la potenza oggettiva e quei cosiddetti obiettivi che vengono cancellati sono soltanto attributi

<sup>40</sup> Per ciò che concerne l'anticipazione di tematiche freudiane in Nietzsche, cfr. G. A. Morgan 1965: 99 sgg., 128 sgg., 180 sgg.

di questa tendenza più basilare: essi sono, per impiegare uno dei termini favoriti di Nietzsche semplici "manifestazioni" (Kaufmann 1950: it. 241).

Perciò, diversamente che in Freud, la potenza è più originaria della *libido* sessuale, dal momento che quest'ultima è continuamente sublimata in qualcosa d'altro, mentre la potenza si conferma come il vero zoccolo non trasformabile di tutti i nostri istinti. Quindi, l'universo monistico di Nietzsche ci riporta ad una realtà che si fonda essenzialmente sulla volontà e sulle sue (transitorie) manifestazioni.

Ma, ed è questo il nodo teorico verso cui Kaufmann guarda con più attenzione, in che senso possiamo parlare di autosuperamento se ciò che esiste (e, dunque, ciò che deve autosuperarsi) è sempre e solo un unico istinto fondamentale? Bisogna tener presente che la volontà di potenza non è una realtà statica, ma, come del resto abbiamo già anticipato, un impulso dinamicamente attivo. Dunque, per esprimerci con la terminologia del primo Nietzsche, la potenza si configura come l'unione di istinto e ragione o, meglio, come un istinto che è *potenzialmente* razionale – ovvero, che può elevarsi alla ragione sublimando se stesso. Per sintetizzare, il nietzschianesimo sarebbe – almeno secondo Kaufmann – un articolato monismo dialettico:

la sublimazione è possibile soltanto perché vi è una forza essenziale (la volontà di potenza) che è definita in termini di un obiettivo (la potenza) che rimane lo stesso attraverso tutte le "metamorfosi". Questo obiettivo essenziale è preservato non meno dell'energia, mentre l'obiettivo immediato viene cancellato, l'elevamento consiste nel conseguimento di una potenza maggiore [...] La volontà di potenza è come se fosse sempre in lotta con se stessa, la battaglia tra l'istinto e la ragione è soltanto una delle innumerevoli schermaglie. Tutti gli



avvenimenti naturali, tutta la storia e lo sviluppo di ogni essere umano consiste in una serie di simili battaglie: tutto ciò che esiste lotta per transcendere se stesso ed è quindi impiegato in una battaglia contro se stesso (Kaufmann 1950: it. 258-263).

Ora, in questo (elaborato) quadro interpretativo, salta immediatamente agli occhi la valenza etica della potenza: il *Wille zur Macht* non è un istinto primordiale, né una realtà esclusivamente energetica, piuttosto rappresenta l'unione di natura e spirito (o, che è lo stesso, di istinti e ragione) ottenuta attraverso un (mistico) cammino di autosuperamento. In questo modo, come avremo l'occasione di sottolineare più oltre, Nietzsche è ricondotto agevolmente nel seno di una tradizione di appartenenza – a tal fine, Kaufmann sottolinea articolatamente le analogie, sia nel metodo che nella sostanza, con la dialettica hegeliana<sup>41</sup> – attraverso il sistematico

<sup>41</sup> Kaufmann costruisce un preciso parallelismo tra l'*aufheben* hegeliano e il *sublimieren*: la stessa descrizione che si è fatta per la sublimazione è indubbiamente valida anche nel caso di Hegel, con la sola differenza che la forza fondamentale per quest'ultimo non è la potenza, ma lo spirito, e il suo fine non è il conseguimento di maggiore potenza, ma la libertà. «Può sembrare inoltre che lo *aufheben* non sia soltanto concettuale e la sublimazione non sia soltanto psicologica. Né lo spirito di Hegel né la volontà di potenza di Nietzsche possono essere limitate in tal modo. Ciascuna è concepita come, soprattutto, l'essenza del cosmo. *Aufheben* e sublimazione sono coestensivi con questi principi fondamentali e sono quindi essenzialmente processi cosmici. [...] La volontà di potenza è l'erede di Dioniso e Apollo, si tratta di una lotta incessante che ha tuttavia una capacità propria di darsi una forma. [...] Nel superare o nel sublimare se stessa, essa appare in una strana doppia capacità, essa è ad un tempo ciò che supera (ad esempio la ragione) e ciò che è superato (ad esempio l'impulso). In termini aristotelici è ad un tempo materia e forma, nei termini di Hegel, "sostanza" e "oggetto". [...] *La volontà di potenza di Nietzsche differisce dalla volontà di Schopenhauer, in gran parte così come l'Assoluto di Hegel differisce da quello dei suoi predecessori e di Schelling in particolare* [...] Si può allora capire come né Hegel, né Nietzsche fossero soddisfatti di

indebolimento di quegli spunti teorici che (in un modo o nell'altro) danno più da pensare – perciò la trasvalutazione non trasvaluta nulla, ma propone di recuperare la radicalità dei valori originari e, analogamente, la potenza, spogliata da tutte le contaminazioni con una possibile (o reale?) filosofia della forza, si collocherebbe sul versante ascetico e apolitico dell'autoperfezionamento morale. Ora, è evidente come Kaufmann abbia sviluppato soprattutto l'essenza umanistica implicita nella volontà di potenza; tuttavia, come accortamente nota W. H. Sokel<sup>42</sup>, dalla sua analisi etico-morale (in specie dal monismo della volontà) si possono trarre due conclusioni opposte ed eminentemente *politiche*: da un lato, si può inferire che solo chi è già potente può ulteriormente accrescere la propria potenza, e che i meno potenti debbono essere mantenuti nella loro situazione, oppure, all'inverso, se la potenza è un bene, mentre la mancanza di potenza è *ipso facto* un male, si può sostenere del tutto coerentemente con le posizioni di Nietzsche una politica sociale tesa ad accrescere la potenza là dove questa è costitutivamente carente – del resto conclusio-

un Assoluto o di un Dio che fosse un semplice demiurgo creante la diversità secondo schemi eterni che rimarrebbero essi stessi inesplicati [...] Ambedue i pensatori postulavano una singola forza fondamentale la cui stessa essenza è di manifestarsi in modi diversi e di creare la molteplicità, non *ex nihilo* ma da se stessa» (W. Kaufmann 1950: it. 258-260). Ovviamente, non esistono solo analogie, ma le differenze, per quanto importanti, sarebbero dovute soprattutto a una diversa accentuazione di problemi simili nella sostanza: Hegel ha sempre sottolineato il risultato del processo, la sintesi, mentre Nietzsche era più interessato al negativo, all'individuale, insomma, da buon psicologo, aveva saputo guardare con attenzione alla sofferenza, l'aspetto negativo dell'autosuperamento. «Generalizzando si può dire che Nietzsche era, a differenza di Hegel, più uno psicologo che uno storico» (W. Kaufmann 1950: it. 264).

<sup>42</sup> W. H. Sokel 1983: 336-342; sempre in merito alla critica al Nietzsche apolitico di Kaufmann cfr. anche M. Tanner 1986: 519.



ni simili erano già state tratte, tra gli altri, da Alfred Adler. È tuttavia abbastanza evidente che Nietzsche non avrebbe mai avallato la seconda soluzione, e perciò la presa di posizione di Kaufmann che, ricordiamolo, lo intende come un pensatore sostanzialmente *apolitico*, non aiuta a fare luce sulle motivazioni teoriche che lo indussero a optare per una concezione antidemocratica del *Wille*. Inoltre, ed è forse la cosa più rilevante, il filosofo di Freiburg prescinde radicalmente dalla funzionalità gnoseologica che pure Nietzsche spesso (soprattutto nei frammenti postumi) sembra voler attribuire alla potenza, omettendo di rilevare come questa non sia solo un atteggiamento interiore più o meno edificante, ma anche (e, forse, soprattutto) la modalità originaria del nostro rapportarci al mondo esterno. L'elemento di problematicità perciò non investe solamente la prospettiva morale (che mondo sarebbe quello in cui ciascuno intenda solamente accrescere la propria potenza?), ma anche la realtà assolutamente primaria del conoscere:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto "in sé"; è forse un'assurdità voler qualcosa del genere. "Tutto è soggettivo", dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo".

Il concetto di sostanza deriva dal concetto di *soggetto*, e non viceversa! Se noi rinunciamo all'anima, al "soggetto", manca il presupposto per avere una sostanza in generale. Si ottengono *gradi dell'essere*, si perde l'Esse-

re. Critica della "realtà": dove conduce il "di più o di meno di realtà", la gradazione dell'essere in cui crediamo? Il grado in cui *sentiamo la vita e la potenza* (logica e connessione di ciò che abbiamo vissuto) ci dà la misura dell'"essere", della "realtà", della non-apparenza. *Soggetto*: qui opera la terminologia della nostra credenza in un'unità fra tutti i diversi momenti del supremo sentimento della realtà. Noi comprendiamo questa credenza come *effetto* di una causa – crediamo nella nostra credenza fino al punto di immaginare per amor suo la "verità", la "realtà", la "sostanzialità" in generale. "Soggetto" è fingere che molti nostri stati uguali siano l'*effetto* di un sostrato: ma noi abbiamo creato la "uguaglianza" di questi stati: il dato di fatto è il *rendere uguali e sistemare* questi stati, non la loro uguaglianza (anzi, l'uguaglianza va *negata*) (FP 1886-1887, 8-7-[60], pp. 209-210 e FP 1887, 8-10-[19], pp. 115-116).

Insomma, in questa prospettiva, non si è più tanto certi né della sostanzialità del soggetto, né di quella dell'oggetto, dunque, a rigore, né della realtà di chi conosce né di quella della cosa conosciuta. È questo il senso delle osservazioni di Salter (Salter 1917: 182-201), il quale, è interessante rilevarlo, a differenza di Kaufmann si basa soprattutto sulla *Volontà di potenza*.

Il mondo di colori, suoni, resistenze, ecc., esiste solo nella nostra mente o nel nostro sentimento. [...] Non abbiamo motivo alcuno per ritenere che le nostre immagini di un albero, di una pietra, dell'acqua, ecc., riflettano fedelmente le cose fuori di noi. Queste sono nostre creazioni in risposta agli stimoli che ci vengono dall'esterno: a uno stimolo rispondiamo con il colore, ad un altro con il suono, e così via. Possiamo pensare di poter dar ragione di uno stimolo dicendo che deriva da un oggetto, ma tutti gli oggetti di cui abbiamo conoscenza sono risolvibili essi stessi in sensazioni o gruppi di sensazioni, come quella da cui siamo partiti per spiegare. Se noi per esempio diciamo che il verde deriva dall'albero, subito diventiamo consapevoli che l'albero



stesso [...] non è altro che un grappolo di altre, probabilmente più elementari, sensazioni di tipo generale, come la durezza, la resistenza, la pressione o il peso. Se noi facciamo astrazione da *tutte* le sensazioni non rimane alcun albero (Salter 1917: 182-183).

Il mondo, dunque, è interamente frutto della nostra costruzione, della nostra capacità di ordinarlo e di fonderlo teoricamente – a tanta radicalità non sfugge nemmeno (probabilmente sull'onda kantiana) l'unità psicologica del soggetto, e la prospettiva si sposta dal mondo *vero* a quello *costruito*: il «mondo vero che diventa favola».

Ma come e perché si è *costruito*? La risposta, almeno per Nietzsche, è relativamente semplice: gli uomini non potevano sopportare (in senso fisiologico) la grande fluidità della vita, perciò la resero (o, sarebbe meglio dire, tentarono di renderla) uniforme e, soprattutto, univoca (in genere come criterio standardizzante si prese l'utilità: è vero ciò che *torna utile* ai più). Conoscere vuole dunque dire operare sinteticamente – ricondurre il molteplice a un'uniformità riconoscibile – e strutturare ogni sintesi in modo tale che sia fruita da una comunità il più possibile ampia:

perciò i bisogni pratici giocano un ruolo non piccolo nel determinare la generalità delle nostre credenze. Per esempio l'esperienza ci fornisce una gran quantità di particolari – come dovremmo comportarci nei loro riguardi? Se ogni cosa è particolare, e niente è simile a qualcos'altro, come sapere cosa attenderci e come agire? [...] Così sono i bisogni pratici, piuttosto che gli interessi teoretici che determinano le idee comuni di causalità, sostanza, soggetto, ego, essere come opposizione al divenire, le ordinarie questioni della fede religiosa e concetti come merito e colpa – questi sono utili per uomini e società, perciò li consideriamo validi e veri (Salter 1917: 186).

Ciò vuol forse dire che la realtà (non solo il suo senso ultimo) alla fine si dissolve? Certamente Nietzsche fu a lungo incerto in merito (ancora nello *Zarathustra* il pericolo di perdere «la meta» risuona inquietante<sup>43</sup>), tuttavia, se anche il mondo perde la sua dimensione di dichiarata oggettività, ciò non implica che contemporaneamente perda (e noi con esso) la sua meta; l'unica differenza sta nel fatto che questa meta va costruita (dalle volontà, centri di forza dinamici e reattivi) piuttosto che scoperta: «può il mondo, nella sua reale natura, essere fatto non di “cose”, [...] ma di quei centri di forza che più o meno sono in conflitto e in lotta l'uno con l'altro? [...] Le sensazioni, o piuttosto gli stimoli cui reagiamo con le sensazioni, diventano allora costruibili come parti dell'effetto che alcuni centri di forza esterni esercitano su di noi» (Salter 1917: 193). Ovviamente in questi termini la realtà si fluidifica, e i problemi concernenti l'articolazione di una gnoseologia rigorosa si fanno più pressanti. Se esistono solo centri di forza dotati di una morfologia infinitamente varia e perciò infinitamente interpretabile, è da chiedersi quale sia, nell'ottica nietzschiana, lo statuto e il fondamento della logica. Le cate-

<sup>43</sup> «“Nulla è vero. Tutto è permesso”: così parlai a me stesso. Io mi tuffai nelle più gelide delle acque. Ahimè, quante volte sono rimasto in piedi, nudo e rosso come un gambero, dopo un tal bagno! [...] Troppo spesso, per vero, inseguì la verità dappresso alle calcagna: e così essa mi calpestò la testa. Altre volte credetti di morire e – ecco – proprio allora la colsi – nel vero [...] “Vivere come io ne ho voglia, o non vivere affatto”: così io voglio, così vuole anche il più santo. Ma, ahimè, ho *io* ancora – voglia? Ho *io* – ancora una meta? Un porto verso cui corra la *mia* vela? Un buon vento? Ah, solo chi sa *verso dove* naviga, sa anche qual vento è buono, favorevole alla sua navigazione. Che cosa mi è ancora restato? Un cuore stanco e sfrontato; una volontà instabile; ali per svolazzare qua e là; una schiena spezzata. Questo cercare la *mia* casa: Zarathustra, lo sai bene, questo cercare era la *mia* tentazione, e ciò mi consuma. “Dov'è – la *mia* casa?”. Così chiedo e cerco e cercavo, e non ho trovato» (CPZ, cap. IV p. 332).

gorie mostrano chiaramente la loro origine (e la loro funzionalità) estetica:

una morale, un modo di vivere *provato* da lunga esperienza e esame, si presenta infine alla coscienza come legge, come dominante... E con esso penetra nella coscienza tutto il gruppo dei valori e stati affini: esso diventa venerabile, inattaccabile, santo, verace; appartiene al suo sviluppo che la sua origine sia *dimenticata*... È segno che ha stabilito il suo dominio... la stessissima cosa potrebbe essere accaduta con le *categorie della ragione*: queste ultime potrebbero aver fatto, fra molto tastare e palpare intorno, buona prova, per una loro relativa utilità... Si venne poi a un punto in cui se ne fece un compendio, le si portò alla coscienza come un tutto – e in cui furono imposte per *comando*... cioè in cui esse operarono come un *comando*... Da allora in poi valsero come *a priori*, come al di là dell'esperienza, come non rigettabili... E tuttavia esse non esprimono se non un determinato finalismo di razza e di specie – solo la loro utilità è la loro "verità" (*FP 1888-1889*, 8-14-[105] pp. 72-73).

Dunque l'utilità, come del resto nota anche Lea (Lea 1957: 120 e sgg.), è la chiave essenziale per comprendere non solo la morale, ma anche i nostri giudizi sul mondo. Ma – e qui l'interrogativo è realmente centrale – com'è possibile che si formulino dei giudizi più o meno comuni sulla natura (ontologica?) del mondo esterno se, in ultima analisi, la costruzione sembra essere una procedura fondamentalmente estetica?

È solamente in virtù di uno stesso processo di selezione istintiva che noi siamo arrivati alla percezione, da qui al concetto di "cosa in sé". [...] Ed è solamente in virtù di questa finzione della "cosa in sé", che siamo arrivati alle nostre percezioni e ai concetti di spazio e tempo. Dello spazio, perché "le leggi umane dello spazio presuppongono la realtà della permanenza delle im-

magini, delle forme, e delle sostanze, e la loro durata, vale a dire, che lo spazio come noi lo conosciamo appartiene solo ad un mondo immaginario"; del tempo, perché "il tempo non serve a distinguere i movimenti rapidi da quelli lenti. [...] La nozione di causalità deriva dalla medesima finzione [...] L'immagine newtoniana del mondo pare così "soggettiva" quanto quelle di ogni giorno. La sua "verità" è esclusivamente l'utilità (Lea 1957: 121-122).

La finzione è fondamentalmente possibile perché al di là di essa non c'è il puro nulla, ma, più verosimilmente, quella che Nietzsche ha introdotto come un'ipotesi che deve trovare verifica nei fatti: la volontà di potenza. Da questo punto di vista, il risultato più notevole è, senza dubbio, la rottura operata da Nietzsche sia con il materialismo che con l'idealismo (Lea 1957: 259); dal momento che, di fatto, il mondo materiale non è un'illusione (le altre volontà sono tanto reali quanto la nostra, e la molteplicità dei fenomeni non è assolutamente un prodotto della mente), e, d'altro canto, il filosofo tedesco «mantiene la disputa di Schopenhauer, sul fatto che il vero essere di ogni cosa consiste nella sua azione [...] All'inizio fu l'evento» (Lea 1957: ibidem). In questo modo viene automaticamente bandito, dall'universo nietzschiano, il dualismo della sostanza cartesiana (*res cogitans* - *res extensa*) dovuto in larga misura a quello che è forse il più classico errore di tutte le metafisiche: lo scambio di causa ed effetto. Tale confusione fu poi assunta e perpetuata nel linguaggio (in quello metafisico, oltre che nell'ordinario), fino al punto che:

i filosofi 1) ebbero da sempre la meravigliosa facoltà della *contradictio in adjecto*. 2) Si fidarono dei concetti nello stesso modo assoluto in cui diffidarono dei sensi: non pensarono che concetti e parole sono il nostro retaggio di tempi in cui le teste erano piene di oscurità e di confusione. NB. Ciò che da ultimo comincia a farsi stra-



da nella mente dei filosofi: essi non devono limitarsi a ricevere i concetti, a purificarli e rischiararli, ma devono cominciare col *farli*, col *crearli*, col porli, e cercare di inculcarli. Finora si è riposta fiducia nei propri concetti, come in una *dote* miracolosa, proveniente da un mondo miracoloso, ma si trattava infine dei concetti ereditati dai nostri antenati più remoti, i più stupidi e i più assennati insieme (*FP* 1884-1885, 7-34-[195] pp. 163-164).

Perciò, tanto il *cogito* che l'atomismo paiono a Nietzsche in ultima analisi infondati, ed entrambi vengono sostituiti da una volontà di potenza che non è un recipiente passivo di stimoli esterni, ma l'attività stessa: «nessun elemento è libero di agire indipendentemente dagli altri – per la precisione da tutti gli altri –, ma non lo si deve considerare per questo vittima delle circostanze; al contrario, la sua stessa attività, l'attività che lui stesso è, risulta essere un fattore indispensabile in una situazione interamente fluida» (Lea 1957: 262). Perciò, a rigore, anche i più semplici organismi viventi (per esempio i protozoi) sono qualcosa di più della somma delle molecole che li costituiscono, così come i più semplici organismi cellulari sono in realtà di più della semplice somma delle loro cellule. In breve, se il tutto è comprensibile in riferimento alle sue parti, queste sono articolabili solo a partire dal tutto; e comunque, in genere, si può dire che: «tutto l'organismo fino all'età della pubertà è un tale complesso di sistemi che lottano per accrescere il loro sentimento della potenza» (*FP* 1888-1889, 8-14-[174] p. 151). Perciò un essere vivente deve utilizzare la più parte della propria energia per la conservazione della struttura fisica, mentre quella restante sarà finalizzata al conseguimento di ulteriori obiettivi: *in primis* la manifestazione di nuova potenza – il tutto ovviamente implica che gli individui non esistono né per autoconservarsi, né per essere felici, ma per diventare

sempre più potenti (la felicità crea in realtà una situazione di progressiva rilassatezza che conduce a un fatale e incontrovertibile dispendio energetico): «la volontà di potenza può manifestarsi solo *contro delle resistenze* [...] L'appropriazione e l'assimilazione è anzitutto un voler sopraffare, un formare, un modellare e rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore accrescendolo» (*FP* 1887-1888, 8-9-[151] p. 77). Sempre nell'ordine di questo accrescimento di potenza, vanno lette sia le funzionalità dell'intelletto che quelle del linguaggio così come si trovano descritte in *Verità e menzogna* e in *Umano, troppo umano*:

nel continuo flusso dell'essere, due sensazioni non sono mai identiche; nondimeno noi le identifichiamo, e da questa identificazione è sorta la nostra fede nel "soggetto" – "la finzione che molti stati uguali siano l'effetto di un sostrato". Due "cose" non sono mai identiche, nonostante gli accordiamo lo stesso nome, e al di là di questa equazione verbale [...] si è prodotta la nostra fede in cose identiche. Dal momento che il soggetto è il presupposto della cosa, e la cosa il presupposto delle nostre idee di tempo, spazio e movimento (considerati come relazioni tra cose), abbiamo qui l'origine di tutti quegli *apriori* che, come ha scoperto Kant, governano le nostre percezioni, i nostri concetti e i nostri pensieri (Lea 1957: 269-270).

Per riassumere, si può forse dire che ogni approccio al mondo (dunque ogni filosofia, ma non solo, dal momento che Nietzsche estende il suo discorso anche alle scienze) altro non è che la sistemazione estetica (ma anche ermeneutica) di un'energetica originariamente polimorfica e polisemica, che, negli individui, viene organizzata secondo particolari orizzonti di significato: dunque, altro non è che *prospettivismo*. La quantità di ricerche scientifiche, di riflessioni etico-morali e di giu-

dizi che gli uomini producono, derivano invariabilmente dalla loro volontà di potenza, ovvero dalla necessità, più o meno pressante, di imporre la propria creatività sull'energetica del mondo. Ovviamente queste procedure appartengono, nella più totale arbitrarietà, ai singoli «soggetti» che, in quanto unità ermeneutiche, decidono in prima persona (e senza attenersi a nulla di definito) delle costruzioni di senso che loro stessi elaborano. Il mondo: «non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo". Sono i nostri bisogni *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli istinti» (FP 1886-1887, 8-7-[60] pp. 299-300). È Nietzsche stesso che, in ultima analisi, ci disegna la sua personalissima prospettiva (non trascurando peraltro mai di avvertire come la propria posizione non sia più fondata rispetto alle altre, ma semplicemente più rispettosa dei valori vitali e, talvolta, più utile <sup>44</sup>):

e sapete anche cos'è per me "il mondo"? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, un complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dai "nulla" come suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocato in uno spazio determinato, e non in uno spazio che sia in qualche parte "vuoto"; piuttosto come forza dappertutto, e onde di forza esso è in pari tempo uno e

<sup>44</sup> Cfr. ABM, § 22 pp. 27-28.

"plurimo", che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo, a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio [...] questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso, questo mondo di mistero dalle doppie volontà, questo mio al di là del bene e del male, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà [...] – volete un *nome* per questo mondo? Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? [...] *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro! (FP 1884-1885, 7-38-[12] pp. 292-293).

Questo paragrafo è intitolato «*volontà come etica e costruzione*» proprio per sottolineare lo scarto interpretativo che investe la potenza (e, più in genere, la «filosofia positiva» di Nietzsche) già a partire dalle prime letture. Tale duplicità dipese, probabilmente, dalla situazione interna alla cultura americana che, come peraltro abbiamo già avuto modo di sottolineare, strutturandosi sulla base di una tendenza centripeta, aveva dato origine da un lato, a un pensiero filo-continentale, dall'altro al pragmatismo: in sintesi, e, crediamo, abbastanza propriamente, etica *versus* costruzione. Da tutto ciò emerge che l'istanza etico-morale si mantenne costante fino a tutti gli anni cinquanta (Kaufmann rappresenta in questo senso l'esempio più rilevante, analogamente a Brinton che pure giunge a conclusioni di segno opposto), ma, contemporaneamente, si trovò affiancata da una linea in un primo momento minoritaria che tuttavia si impose come dominante allorché, agli inizi degli anni Sessanta, la filosofia analitica prese ad occuparsi di Nietzsche approfondendo il versante della costruzione. Agli



analitici – ma avremo modo di tornarvi (*infra*, pp. 167-229) – non interessava minimamente la fruibilità (o la condivisibilità) etico-morale del pensiero nietzschiano; ciò che vollero invece verificare era la «tenuta» argomentativa delle sue tesi, scovando i paradossi logici per lasciarli essere in tutta la loro forza auto ed eterodestrutturante. Ma prima di passare ad esaminare nei dettagli i contenuti della *lignée* analitica, converrà ancora approfondire un nodo centrale della prima ricezione: i rapporti di Nietzsche con il cristianesimo.

#### 2.4. *Quel che resta del cristianesimo*

Alla luce di quanto si è detto, rimane ancora da affrontare la questione forse più spinosa (data la natura prevalentemente «etica» delle prime esegesi), ossia il violento attacco di Nietzsche al cristianesimo. In realtà, il problema concerne specificatamente la possibilità di «salvare» il cristianesimo come corpo dottrinario pur criticandone l'assetto dogmatico e precettistico. In altre parole, la domanda che i critici si pongono diviene pressappoco questa: il processo genealogico della trasvalutazione è così radicale da inficiare la possibilità stessa del cristianesimo, ovvero trasvalutazione e cristianesimo, in ultima analisi, si escludono a vicenda?

Come già si può immaginare da quanto abbiamo anticipato, Kaufmann tende a mediare, optando per la possibilità di una conciliazione. Ciò che sembra più rilevante nell'approccio nietzschiano è, almeno stando alla ricostruzione di Kaufmann, la duplice prospettiva – ad un tempo storica e psicologica – da cui la figura di Gesù è ricostruita: «Nietzsche presenta due immagini di Gesù: una dall'esterno, un tentativo polemico di ricostruire la storia, ed una dall'interno, un tentativo ugualmente pole-

mico di ricostruire ciò che Nietzsche provocatoriamente chiama la “*psicologia del Redentore*”» (Kaufmann 1950: it. 356). Ed ecco un esempio della ricostruzione *storica*:

non riesco a vedere contro che cosa fu diretta la rivolta, come promotore della quale Gesù è stato compreso o *frainteso*, se non fu una rivolta contro la Chiesa ebraica – intendendo la parola Chiesa esattamente nello stesso senso in cui noi oggi prendiamo questo termine. Fu una rivolta contro i “buoni e i giusti”, contro i “santi d'Israele”, contro la gerarchia della società [...] Ma la gerarchia che in tal modo, sia pure soltanto per un attimo, era stata messa in questione, era la palafitta su cui il popolo ebraico, in mezzo alle “acque”, protraeva ancora in generale la sua esistenza – l'*ultima* possibilità faticosamente conquistata di sopravvivere, il *residuum* della sua particolare esistenza politica: un attacco ad essa era un attacco al più profondo istinto di un popolo, alla più tenace volontà di vita di un popolo che sia mai esistita sulla terra. Questo santo anarchico che chiamò il basso popolo, i reietti e i “peccatori” [...] – con un linguaggio, se si deve prestar fede ai Vangeli, che ancor oggi condurrebbe in Siberia – era un delinquente politico, nella misura in cui appunto erano possibili delinquenti politici in una società *assurdamente impolitica*. Questo lo portò sulla croce: la prova di tutto ciò è l'iscrizione sulla croce. Egli morì per *sua* colpa – non v'è alcuna ragione per asserire che egli sia morto per colpa altrui anche se ciò è stato tanto spesso affermato (AMC, § 27 p. 199).

Ovviamente, balza subito agli occhi come questo genere di osservazioni non sfiorino nemmeno il senso più profondo della missione di Gesù; per quest'ordine di problemi Nietzsche elabora un'immagine del tipo «psicologico» del Redentore<sup>45</sup>:

<sup>45</sup> Cfr. in merito U. Kühneweg 1986: 382-397 e B. Magnus 1986: 45-51.

Il signor Renan, [...] ha tirato in ballo, per la sua spiegazione del tipo di Gesù, i due concetti *meno appropriati* che possano darsi al riguardo: il concetto di *genio* e il concetto di *eroe* ("héros"). Ma se c'è qualcosa di non evangelico è proprio il concetto di eroe. Precisamente l'opposto di ogni lotta, di ogni sentirsi in lotta è qui divenuto istinto: l'incapacità di resistere diventa qui moralità ("non contrastare al male" sono le più profonde parole dei Vangeli, in un certo senso la loro chiave), lo diventa la beatitudine nella pace, nella mitezza, nel non-poter-essere-nemici. Che cosa significa "lieta novella"? [...] E quale fraintendimento è poi la parola "genio"! L'intero nostro concetto di "spirito", un nostro concetto culturale, non ha alcun senso nel modo in cui vive Gesù. Parlando con il rigore del fisiologo, qui cadrebbe invece a proposito una parola ben diversa, la parola: idiota (AMC, § 29 pp. 201-202) <sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Per ciò che concerne l'opposizione del «tipo evangelico» e dell'eroe, cfr. le osservazioni di R. Motson Thompson 1951: 59-62, il quale sottolinea come, a suo giudizio, Nietzsche avrebbe interamente frainteso il senso e il valore delle virtù cristiane: «egli non seppe assolutamente scorgere la forza della mitezza, il potere dell'umiltà, o quello dell'amore. La sua insistenza sulle virtù della guerra gli impedì di vedere la gloria dei suoi opposti. Fallì interamente nel comprendere il coraggio della pazienza e del perdono; sorvolò completamente sull'energia della sottomissione e sulla forza attiva della passività» (*ivi*: 59). Thompson stabilisce così una sorta di parallelismo tra i valori nietzschiani (intesi come l'opposizione più radicale a quelli della cristianità) e le scelte di guerre e di violenze perpetuate nei secoli dagli uomini: in breve, è perché non si sono affermati ancora completamente i valori dell'umiltà e dell'amore, ma di contro si è vissuto proprio sulla base del credo nietzschiano della forza, che l'umanità percorre il cammino della decadenza – dunque, come si vede, l'autore americano propone (o forse sarebbe meglio dire, ripropone) un'ermeneutica opposta a quella di Nietzsche: la forza autentica starebbe nel saper essere deboli ed umili, mentre il senso della storia si è fino ad ora giocato proprio sul quel fisiologismo tanto invocato da Nietzsche. «Cristo ha affrontato la morte con gli occhi bene aperti, e con consapevolezza, dal momento che avrebbe potuto evitarla. L'orgoglioso vanto di Nietzsche riguardo al fatto che la nobiltà si esprime nel potere di comandare è solo un lato della questione. Nobiltà è anche obbedienza, obbligazione, servizio per gli altri. Nietzsche non colse mai questa verità» (*ivi*: 62).

Il riferimento a Dostoevskij è evidente; e altrettanto evidente sembra essere il parallelismo costruito da Nietzsche tra il protagonista dell'*Idiota* e Gesù <sup>47</sup>.

Naturalmente Nietzsche era consapevole delle discrepanze tra la sua immagine e quella che si trovava nei Vangeli, ma egli pensava che qualunque differenza potesse essere spiegata in termini della psicologia dei discepoli e dei suoi primi seguaci. [...] La valutazione di Nietzsche dipende dalla sua nozione dei fatti. [...] Qui la sopportazione andava al di là di ogni credibilità, ma vi era una completa indifferenza verso il vantaggio. Qui era serenità ma non autocontrollo, perché non vi era niente da controllare. Qui troviamo "la beatitudine nella pace, nella mitezza, nel non-poter-essere-nemici" (Kaufmann 1950: it. 359).

Tuttavia, la critica a Cristo non deve distogliere l'attenzione da quella che Kaufmann considera la polemica centrale: la disamina (per altro appassionata quanto quella della morale) delle articolate dinamiche della fede. Il filosofo di Freiburg distingue, per lo più, due aspetti principali della critica alla fede in Cristo: *fede contro azione e fede contro ragione*.

Veniamo al primo punto. Spesso la fede rimane esterna all'azione, perciò Nietzsche non cessa di essere polemico verso chi tralascia le opere in vista di un semplice richiamo alla giustificazione per fede:

i cristiani non hanno mai praticato le azioni che Gesù ha loro prescritto; e lo spudorato discorso sulla "fede", sulla "giustificazione attraverso la fede", sulla sua supremazia ed esclusiva importanza è solo la conseguenza

<sup>47</sup> Riguardo alla «scoperta» nietzschiana di Dostoevskij si rimanda a C. A. Miller 1973: 202-257, Id. 1975: 165-226 Id. 1978: 130-149, I. M. Zeitlin 1994: 155-166.



del fatto che la Chiesa non aveva né il coraggio né la volontà di professare le *opere* che Gesù richiedeva (FP 1887-1888, 8-11-[243] p. 301).

Come si vede, la critica al perbenismo della *sola fede* di Lutero e del suo maestro Paolo è radicale:

la “giustificazione per fede” sembra a Nietzsche una inversione del Vangelo di Gesù. Egli non si stanca mai di insistere che l’eredità di Gesù era essenzialmente un modo di vivere, ed egli si convince – presumibilmente attraverso Dostoevskij – che “ancor oggi una *tale* vita è possibile, per *certi* uomini è persino necessaria: l’autentico, originario Cristianesimo sarà possibile in tutti i tempi”. La religione cristiana gli appare tuttavia fondata sulla negazione da parte di Paolo, di questa proposizione, una negazione che Nietzsche spiegherebbe dicendo che Paolo sapeva che per *lui* una tale vita era impossibile, né era possibile per Agostino, Lutero o Calvino. Paolo è per Nietzsche “*il primo cristiano*”, lo scopritore della fede come rimedio contro l’incapacità di compiere quella che uno considera l’azione giusta, l’uomo che rese possibile ai pagani di tutto il mondo di continuare il loro modo di vita pur chiamandosi cristiani (Kaufmann 1950: 361)<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Per ulteriori sviluppi sul rapporto Nietzsche-Paolo cfr., E. Jünger 1972: 286-296, e R. Motson Thompson 1951: 52-57: «esaminando il giudizio nietzschiano su Paolo, emergono due importanti accuse che questi gli rivolge: a) lo considera, mentalmente, uno schiavo (*slave-mind*), che si rivolta alla Legge; b) lo tratta come l’autentico fondatore del cristianesimo» (ivi: 52). Ora, il retroterra non sempre esplicito di tale posizione, andrebbe individuato nel pregiudizio nietzschiano secondo cui la scelta di Paolo sarebbe stata motivata dal desiderio di vendetta tipico della morale degli schiavi. Ma «l’argomento nietzschiano a questo proposito sembra debole. Egli ha proiettato su Paolo l’idea che la cristianità fosse un mezzo per fuggire dalla sottomissione alla Legge e una vendetta verso i suoi esponenti, ma la cosa non andò così. Il cristianesimo può aver avuto per Paolo il significato di una fuga da stretti obblighi legalistici (e Nietzsche probabilmente sarebbe il primo a sostenere tutto ciò), ma dire che Paolo fu motivato da desiderio di vendetta e che utilizzò il cristianesimo per suoi particolari fini è sem-

Perciò, il cristianesimo, nell’accezione paolina come in quella di Lutero, sarebbe la logica conseguenza dell’incapacità, di Paolo prima e Lutero poi, di vivere conformemente alle regole dettate dal loro Maestro: cristianesimo e desiderio di vendetta si rivelano, nel genealogismo nietzschiano, strettamente apparentati (Kaufmann 1950: it. 362). Ma soprattutto – e questo è probabilmente il punto centrale – Cristo insegnò che il Regno di Dio è nel cuore degli uomini, perciò, sostenere la necessità di ricercarlo in un’altra vita equivarrebbe a tradire la realtà più profonda del messaggio evangelico. La fede sarebbe dunque un accorto mantello ideologico con cui i cristiani di tutti i tempi hanno celato la dinamica dei loro istinti e coperto la bassezza delle loro opere: la fede di Lutero e di Calvino, non meno di quella di John Knox, Cotton Mather e Loyola non consentì loro di vivere una vita cristiana, «piuttosto, pensa Nietzsche, si trattava di una fuga da

plicemente una debolezza» (ivi: 54). Oltre a questa misinterpretazione del senso dottrinario del lavoro di Paolo, andrebbe poi tenuto in conto il diverso ruolo di quest’ultimo rispetto a Cristo: «non ci sono dubbi sul fatto che Paolo lasciò la propria impronta sulla cristianità, e fino a un certo punto si impose il suo pensiero, ma sebbene ci siano certe differenze nell’enfasi, esso non ci induce a pensare che la religione cristiana sia nata con Paolo. Il suo pensiero etico è sostanzialmente identico a quello di Cristo. [...] La sua virtù cardinale è l’Amore, che per lui è il rispetto della Legge e che è anche la sostanza dell’insegnamento del Maestro. È ovvio, inoltre, che Paolo per la semplice forza delle circostanze dovette deviare dal sentiero del suo Maestro. Cristo inaugurò la cristianità, Paolo la organizzò» (ivi: 55). In altre parole, Paolo dovette affrontare tutta una serie di problemi pratici che lo portarono inevitabilmente a sviluppare l’insegnamento di Cristo (forse anche, in una qualche misura, a modificarlo) nelle direzioni suggerite dalle comunità dei fedeli. La differenza fondamentale è allora nel fatto che la religione di Paolo è cristocentrica, mentre quella di Cristo è teocentrica: perciò, il particolare contributo di San Paolo al cristianesimo è di natura prevalentemente etica: la fede in Cristo può portare ad un nuovo stile di vita.

essa e di uno schermo per “la loro incapacità di opere cristiane”» (Kaufmann 1950: it. 367).

Sempre sullo stesso versante si colloca il nostro secondo punto: fede *contra* ragione, ovvero la polemica verso ogni *credo quia absurdum est* che, nell’accezione di Nietzsche, veniva a coincidere non solo con la negazione della pratica cristiana, ma anche (e più gravemente) con una vera e propria messa in *epoché* della ragione. Nietzsche critica aspramente ogni dottrina della doppia verità, perciò qualsiasi argomento di fede abbisogni di argomentazioni alternative rispetto a quelle della logica tradizionale va decisamente rifiutato. La convinzione non fornisce una soddisfacente prova della verità (nessun richiamo al sangue dei martiri può, in questo senso, essere addotto per giustificare questioni di fede), né, tanto meno, ciò che è utile o rende felici è necessariamente vero:

l’esperienza di tutti gli spiriti severi e costituzionalmente profondi insegna *il contrario*. Ogni briciola di verità abbiamo dovuto strapparcela a furia di lotta; in compenso abbiamo dovuto sacrificare quasi tutto ciò cui di solito sono attaccati il cuore, il nostro amore, la nostra fiducia nella vita. Per questo occorre grandezza d’animo: servire la verità è il più duro dei servizi. Che significa essere *onesti* nelle cose dello spirito? Significa essere severi contro il proprio cuore, disprezzare i “bei sentimenti”, farsi un caso di coscienza di ogni sì e ogni no! – La fede rende beati: *perciò* essa mente (AMC, § 50 p. 235).

Nietzsche sembra dunque disprezzare qualsiasi approccio utilitaristico o pragmatico alla verità, e sembra insistere sul fatto che coloro che la ricercano non debbano mai domandarsi se il suo conseguimento sia utile; tuttavia, egli è anche convinto che la volontà di verità sia una (particolarissima) forma di volontà di potenza (Kauf-

mann 1950: it. 377). La morale di un Nietzsche ricercatore del vero non poteva conciliarsi con quella (consolante?) della fede. Ma, allora, è del tutto evidente come, per Kaufmann, la critica alla morale cristiana non debba intendersi attraverso la categoria dell’irrazionalismo: se deprecava la mortificazione degli istinti per lo più richiesta dal cristianesimo, Nietzsche non guardava nemmeno favorevolmente alla mortificazione (rousseauiana) della ragione – senza contare che la critica all’irrazionalismo è uno degli appunti costanti rivolti alla tradizione metafisica. L’ideale di Nietzsche non è l’annullamento delle passioni, né l’atrofizzazione del dato razionale, piuttosto il sapiente (e quanto mai ellenico) temperamento dei due elementi: «*mens sana in corpore sano*, il nuovo barbaro, Goethe, l’uomo passionale che domina le proprie passioni, questa è l’etica di Nietzsche e la sua critica alla morale cristiana, così come egli la intendeva in una formula sintetica» (Kaufmann 1950: it. 380). Di qui il ripudio dell’altruismo: Nietzsche riteneva – in ciò probabilmente concordemente con molta parte della tradizione (Platone, Aristotele, Stoici, Spinoza e Kant) – che il fine supremo dell’etica fosse l’autoperfezionamento, posizione che ovviamente impediva qualsiasi interesse esagerato per gli altri, e, parallelamente, comportava la critica di tutto ciò che aveva a che fare con sentimenti di pietà e compassione<sup>49</sup> (in quanto devianti rispetto al cammino di autoperfezionamento). In sintesi, si può forse dire che Nietzsche rinuncia all’amore cristiano (e alle virtù ad esso connesse) per l’amicizia greca:

in un’altra parte Zarathustra dice: “amate pure il vostro prossimo come voi stessi, – ma siate prima di tutto quelli

<sup>49</sup> Sulla polemica nietzschiana contro pietà e compassione, si rimanda a J. Stambaugh 1972a: 26-35.



che *amano se stessi*". Ciò che Nietzsche rifiuta è quel tipo di amore per il prossimo che è soltanto il "cattivo amore per se stesso" dell'uomo. Il tema del capitolo è che "se fuggite da voi stessi verso il vostro prossimo e vorreste fare di questo una virtù" "non potete sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza" [...] L'amore di solito non è altruistico, esso è spesso la via d'uscita di due persone nessuna delle quali ha imparato ad essere sola, o a fare qualcosa di se stessa. L'amore tuttavia può essere fecondo se due persone lottano assieme per perfezionare se stesse, un tale rapporto appare a Nietzsche come il rapporto più elevato possibile tra due esseri umani [...] In breve, Nietzsche riteneva che gli amici devono essere reciprocamente degli educatori, e gli educatori non devono essere sentimentali (Kaufmann 1950: it. 384-385).

Perciò Nietzsche guarda con sospetto qualsiasi etica che, incline al compatimento, tralasci di affinare le possibilità creative della natura umana (capacità strettamente affine, ben inteso, a quella di modellarsi soffrendo e sopportando): «agli uomini che in qualche modo m'importano auguro sofferenza, abbandono, malattia, maltrattamento, perdita di dignità; [...] nessuna compassione di loro, perché io auguro loro la sola cosa che può oggi provare se qualcuno ha *valore* o no – che egli tenga duro...» (FP 1887-1888, 8-10-[103] p. 158). Là dove c'è volontà di autoperfezionamento non ci può che essere volontà di durezza: «morale», per Nietzsche – almeno secondo l'interpretazione che ne dà Kaufmann –, è la capacità di plasmare e controllare i propri istinti, tutto il resto (compreso l'aiuto compassionevole al prossimo) altro non è che debolezza psicologica, chiaro sintomo dell'incapacità di portare a termine il nostro particolarissimo compito. Senza contare che un'etica come quella cristiana, incentrata sulla sopportazione (non scelta, ma subita), non può che portare al *ressentiment*:

essere gentile quando uno è semplicemente troppo debole e timido per agire altrimenti, essere umile quando qualunque altra via avrebbe ripercussioni spiacevoli, ed essere compiacente quando un gesto meno amabile provocherebbe la reazione del padrone, questa è la morale dello schiavo, cioè fare di necessità virtù. [...] Avere artigli e non usarli e soprattutto essere al di sopra di ogni *ressentiment* o desiderio di vendetta, questo è per Nietzsche il segno del vero potere. [...] La differenza tra l'etica di Nietzsche e quella che egli stesso considerava come etica cristiana non è riducibile a forme diverse di comportamento o a tavole di virtù divergenti: essa si svolge soprattutto sullo stato d'animo dell'agente o più sostanzialmente sul suo modo d'essere (Kaufmann 1950: it. 389-393).

Ora, mentre Kaufmann organizza il rifiuto nietzschiano del cristianesimo attorno all'*Überwindungsmotiv*, Lea ricostruisce i fili della questione ritornando all'epistemologia. Analogamente a Freud, Nietzsche ritiene che tutti gli esseri viventi siano mossi da due istinti fondamentali: uno essenzialmente creatore (*Eros*) e uno distruttivo (*Thanatos*), tanto che – come più volte è ribadito in *Zarathustra* – nulla esiste che non sia il frutto di precedenti distruzioni o che, a sua volta, non sia destinato a rientrare nel perenne ciclo del mutamento:

la tendenza alla distruzione ha radici molto profonde in Nietzsche [...] Si trova non solamente nella sua attitudine verso gli uomini, ma anche in quella verso Dio. Ogni teoria della conoscenza [...] è sintomatica di salute o malattia. L'oggetto predeterminato della critica kantiana è la riaffermazione di Dio; quello della nietzschiana la sua eliminazione. Il suo ateismo non è il risultato di una epistemologia "disinteressata", la sua epistemologia è piuttosto il risultato del suo ateismo [...] Ci può essere stata pazzia nel suo metodo; certamente ci fu metodo nella sua pazzia – ed è questo metodo la cosa importante. È pertanto arrivato il momento di porre

la questione direttamente: quanto della cristianità è sopravvissuto, ammesso che qualcosa sia sopravvissuto, alla sua critica? Può arrivare a dire, primo, che l'interpretazione cristiana del mondo è incompatibile con quella scientifica moderna; secondo, che se quella scientifica è corretta, questa è errata; e, terzo, che l'unica verità assoluta è che la verità assoluta è irraggiungibile? (Lea 1957: 321-323).

Molti Padri della Chiesa hanno assunto come prova dell'esistenza di Dio lo stupore assolutamente estetico (oltre che estatico) che suscita l'ordine perfetto del cosmo: Dio in quanto Λόγος. Ora, come sappiamo, Nietzsche non solo non poteva concordare con una tale osservazione logico-contemplativa (il reale non coincide con il razionale, ma nemmeno il razionale con il reale), ma, più radicalmente, era dell'idea che qualsiasi concetto implicante ordine e perfezione appartenesse unicamente alla nostra capacità creativa (dunque alle capacità estetico-gnoseologiche del soggetto), piuttosto che all'οὐσία del fenomeno:

il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche "nature umane". Era questa contesa che sperava di sostenere attraverso la sua asserzione costantemente ripetuta che le "cose" e le "cose identiche" sono nostre invenzioni, che sia la logica che la matematica si applicano solamente ad un mondo di finzioni. Egli tentò, in breve, di dissolvere "l'ombra di Dio", di invalidare l'intero concetto di Logos: e la questione su cui ci troviamo a decidere è se questo tentativo sia riuscito (Lea 1957: 323).

Certo, la critica nietzschiana alla sostanza (intesa nel senso dell'essere parmenideo) è molto radicale e per molti versi assolutamente riuscita; tuttavia, come del

resto nota Nietzsche stesso (*FP 1885-1887*, 8-5-[71] pp. 199-200), tale critica disarticola solamente il concetto di un dio morale, non quello di una ragione universale e perpetuamente creatrice. Per questo la conoscenza è un procedimento in primo luogo falsificatorio (dalla massa dei dati sensoriali siamo soliti trarre, per via sintetica, ciò che maggiormente ci interessa) e formativo; tuttavia, è ovvio che, per motivi meramente utilitaristici, tale sintesi non potrà che avvenire secondo la prospettiva della maggiore fruibilità possibile – di qui la tendenza a unificare il molteplice, riportando allo stesso concetto o allo stesso nome cose che solo a prezzo della falsificazione si possono considerare uguali. Ovviamente, se conoscere equivale a reinterpretare artisticamente il mondo, è del tutto ovvio (cosa del resto sottolineata dallo stesso Lea) che la posizione di Nietzsche non ha (e nemmeno può aspirare ad avere) maggiore «legittimità» di qualsiasi altra – naturalmente, ivi compreso del cristianesimo. Quindi, almeno sotto il profilo rigidamente gnoseologico, il punto di vista di Nietzsche può tutt'al più essere alternativo rispetto a quello cristiano, mai più legittimo o, addirittura, più giusto.

Per ciò che concerne poi la figura storica di Gesù – anche a causa del condizionamento più o meno evidente di Schopenhauer – il giudizio del filosofo tedesco spesso è poco sereno e ancor meno equilibrato (Lea 1957: 334-335). Senza dubbio uno dei principali contributi di Schopenhauer allo studio delle religioni, fu l'aver messo in luce il carattere di negazione della vita che accomuna (anche se con sfumature differenti) le tre grandi religioni monoteistiche: cristianesimo, buddismo e induismo. Com'è noto, Nietzsche predilige sì il buddismo (*AMC*, § 20 pp. 186-187), ma d'altro canto accusa tutte e tre le confessioni di non favorire il potenziamento della vita, ovvero di sviluppare istinti anti-vitali.



Ora, se questo può essere vero per le altre due religioni, certamente non lo è – questa è l'opinione di Lea – per il cristianesimo. La beatitudine promessa dai Vangeli non è solamente un *telos* da raggiungersi dopo la morte, ma, come del resto rileva lo stesso Nietzsche, uno stato del cuore, concesso, attraverso la fede in Cristo, qui e ora (AMC, § 34 pp. 209-210).

Così, questa beatitudine, lungi dall'impoverire la vita sarebbe in realtà un immenso dire sì, uno stato del cuore certo (anche l'Eterno Ritorno è però prima di tutto una condizione dell'anima), e comunque pur sempre una realtà interamente affermativa; visto soprattutto che Gesù non rimandava asintoticamente l'attualizzazione di questo stato, ma la richiedeva per l'immediato presente nella forma di una volontà di autoperfezionamento assoluto che, di fatto, implicava anche la capacità di trascendere in senso positivo la Legge. Perciò, l'atteggiamento indicato da Gesù come norma di vita non era (e non poteva essere, visto quanto si è detto) quello di una resistenza passivamente alienata rispetto alle cose del mondo; piuttosto la sua strada doveva essere la strada della durezza, quella che poteva comportare l'abbandono del padre e della madre pur di compiere il cammino di autoperfezionamento richiesto da Dio (Lea 1957: 338). Inoltre, il filosofo tedesco non seppe affatto riconoscere il carattere affermativo del cristianesimo: è vero che si deve trascendere la realtà umana in vista del regno di Dio, tuttavia, questo trascendimento da un lato non implica l'annullamento dell'uomo (semmai il semplice potenziamento dei suoi caratteri propriamente umani), dall'altro è il risultato di una trasformazione creativa ottenuta ad opera degli stessi individui. «Nella religione di Gesù la negazione si trasforma immediatamente in affermazione: o, piuttosto, i due elementi sono combinati. Si ammette di

dover condannare il mondo, che questo è transitorio e privo di valore intrinseco [...]; nello stesso tempo la sua soppressione attraverso il regno di Dio è vista dipendere dalla capacità creativa degli uomini» (Lea 1957: *ibidem*). Tutto questo Nietzsche (e, prima di lui, Schopenhauer) non seppero coglierlo.

Analogamente per ciò che concerne il giudizio su S. Paolo. Così come ci è descritto da Nietzsche, Paolo è il miglior esempio di fariseismo: «vittima dell'ortodossia rigorosa, impostagli fin dalla fanciullezza, conobbe tutto quel che c'era da conoscere riguardo agli amari risultati della repressione. Le sue lettere sono infarcite di reminiscenze di cose selvagge, guerra senza successo che egli mosse contro la sua natura istintuale» (Lea 1957: 339). Ecco le parole di Nietzsche:

Paolo era divenuto il fanatico difensore e l'onorario custode di questo Dio e della sua legge, e ad un tempo era continuamente in lotta e in agguato contro i trasgressori e i dubbiosi, duro e malvagio contro di essi e incline al massimo della pena. E fu allora che sperimentò in se stesso di non poter adempiere – impietoso, sensuale, malinconico, maligno nell'odio com'era -- la legge medesima, e anzi, cosa questa che gli pareva assai strana, sentì che la sua sfrenata avidità di dominio era continuamente stimolata a trasgredirla e che lui era *costretto* ad assecondare questo pungolo. [...] La legge era la croce cui si sentiva confitto: quanto la odiava! quanto era il suo rancore verso di essa! Colui che era malato della più tormentosa superbia si sentì nello stesso tempo ristabilito, la disperazione morale era soffiata via, poiché era la morale ad essere volata via, ad essere distrutta – vale a dire adempiuta sulla croce! Fino a quel momento quella *morte* ignominiosa era stata argomento principale contro la "messianità", di cui parlavano i seguaci della nuova dottrina: ma che dire, invece, se essa fosse stata *necessaria* per *sopprimere* la legge? (41, § 68 pp. 50-51).

Dunque, stando a Nietzsche, il prolungato dissidio interiore tra la necessità di obbedire alla legge e l'incapacità (naturale) di adempierla adeguatamente, non poteva che portare al tentativo di misconoscerne il significato, e a questo fine fu ovviamente utilissimo lo stesso insegnamento di Gesù: nel nome di Cristo, non solo si poteva, ma addirittura si doveva, oltrepassare e decostruire la Legge ebraica. In realtà, l'atteggiamento di Paolo non sarebbe poi molto differente da quello dello stesso Nietzsche:

le enormi conseguenze di questa ispirazione, di questo scioglimento dell'enigma, turbinano davanti al suo sguardo, egli diventa d'un subito il più felice degli uomini, – il destino degli Ebrei, anzi di tutti gli uomini, gli appare legato a questa ispirazione, a questo attimo della sua improvvisa folgorazione; egli possiede il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci; da quel momento è intorno a lui stesso che si svolge la storia. Poiché a partire da allora è lui il maestro della *distruzione della legge!* (A, §. 68 pp. 51-52).

Per descrivere se stesso ed il proprio progetto trasvalutativo, Nietzsche avrebbe probabilmente potuto adoperare le stesse parole (Lea 1957: 342).

Ora, se Paolo fu soprattutto reo di aver introdotto nel cristianesimo delle origini lo spirito giudaico, Agostino ebbe la responsabilità (altrettanto grave) di averlo ricondotto al platonismo (FP 1887-1888, 8-11-[364] p. 364-365). Personalità duplice quella di Agostino (della stessa duplicità di Platone che, secondo l'accusa nietzschiana, era stato costretto a inventare un mondo ideale perché incapace di «digerire» e «assimilare» quello reale<sup>50</sup>), che nella sua autobiografia ben descrive la realtà

<sup>50</sup> In proposito si rimanda a H. Neumann 1976: 1-28.

di quella scissione che gli impediva l'accordo tra spirito e corpo, costringendolo ad avvertire concretamente (e continuamente) la realtà del peccato. Ma, ancora una volta, questo non è l'autentico Agostino o, forse meglio, il senso e il ruolo della figura così come della filosofia di Agostino vanno molto al di là della semplice ripresa di idee neoplatoniche su sfondo cristiano. I motivi dei fraintendimenti nietzschiani furono probabilmente molteplici, tuttavia si possono imputare, secondo il filosofo americano, almeno a due fattori fondamentali: da un lato alla relativa ignoranza di Nietzsche in ambito teologico (abbandonati precocemente gli studi a Bonn, non ritornò più sul tema in modo serio e sistematico), dall'altro alla decisiva influenza di Schopenhauer. Per ciò che concerne il primo punto, c'è da dire che probabilmente la superficialità della conoscenza dei testi sacri lo indusse, in modo piuttosto standardizzato e preconcepito, ad assimilare l'intera storia cristiana alla religione pascaliana – un certo misticismo<sup>51</sup> è ad esempio assai vicino alle idee nietzschiane, cosa che il filosofo tedesco non seppe o non volle riconoscere. L'influsso di Schopenhauer ha invece radici più profonde e ha a che fare con lo gnosticismo. Nietzsche «lesse solo quei pietisti (se li lesse) che Schopenhauer approvò; e Schopenhauer – c'è bisogno di dirlo? – non era un cristiano, ma uno gnostico» (Lea 1957: 346). Del resto, Nietzsche avrebbe combattuto tanto aspramente il dualismo gnostico (e non, secondo Lea, cristiano) forse proprio per averlo avvertito come la propria irrisolta tentazione – la produzione giovanile (ma non solo), come del resto già notava Kaufmann, si è articolata proprio sulla necessità di trascendere tutte le opposizioni dualistiche, componendole (con

<sup>51</sup> Su questo tema cfr. R. Hazelton 1943: 47-60, L. J. Hatab 1982: 51-64.



successo?) nella sintesi del *Wille*. Insomma, per Lea (e, in genere, per gli autori americani di questi anni), al di là di Nietzsche c'è ancora, e più che mai, l'intera (e non superata) tradizione cristiana.

## 2.5. Kaufmann e dintorni

Il percorso di avvicinamento della filosofia americana a Nietzsche fu, come si è detto, all'insegna della gradualità (si dovette superare una reale e profonda diffidenza tanto storiografica quanto teoretica) e, soprattutto, della differenza. Abbiamo già detto di come la tradizione d'oltre oceano abbia elaborato il proprio cammino filosofico nel senso di una divaricazione radicale tra il percorso filo-continentale e quello pragmatista<sup>52</sup>; e di come il problema Nietzsche sia sorto e si sia concretizzato, almeno nelle primissime fasi, soprattutto attorno ai temi (più continentali) di ispirazione morale e religiosa. Da qui, probabilmente, la natura poco organica e frammentaria della primissima ricezione, interessata più alle schermaglie (varie e variamente orientate) intorno al lavoro nietzschiano, che ai suoi reali contenuti filosofici.

All'interno di tale panorama, il lavoro di Kaufmann è stato ritenuto (comprensibilmente) il momento di svolta nei rapporti del pensiero d'oltre oceano con Nietzsche; e ciò, sia per la complessa organicità della trattazione kaufmanniana, sia perché questa svolse una funzione (storiografica, e non teorica) analoga a quella del *Nietzsche* di Martin Heidegger: legittimare la filosofia di Nietzsche all'interno del proprio orizzonte filosofico, e, soprat-

tutto, prenderne sul serio la portata speculativa. I motivi dell'enorme successo di Kaufmann (e, del relativo silenzio sotto cui passò, ad esempio, la monografia di Salter) sono molteplici e stratificati, e hanno probabilmente a che fare con il lavoro di normalizzazione (storica) e di ammorbidimento (teorico) che il filosofo di Freiburg approntò su Nietzsche. Kaufmann inaugurava, almeno in ambito anglo-americano, il processo di denazificazione, ponendosi due obiettivi ambiziosi e forse non del tutto legittimi: si trattava, da un lato, di sovvertire la lettura che faceva di Nietzsche un vitalista non esente da eccessi di razzismo antisemita; dall'altro, di riportare gli aspetti più contestati dell'etica e della morale nietzschiana al loro primitivo contesto filosofico (o, almeno, alla ricostruzione che ne aveva dato Kaufmann). Il primo obiettivo fu effettivamente raggiunto. Solo che, mentre appare per lo più giustificato il lavoro di affrancamento della filosofia nietzschiana dall'accusa di essere stata l'ispiratrice del nazismo – il ruolo ancora «eccessivo» giocato, nell'ermeneutica di Kaufmann, da Elisabeth, e, di contro, quello marginale degli appunti postumi, testimonia bene il tentativo (probabilmente anch'esso eccessivo) di sgravare Nietzsche dalle «colpe» filosofiche che lo rendevano difficilmente leggibile –, più di qualche dubbio sorge invece dall'indebolimento delle sue matrici aristocratico-elitarie. Il fatto è che Kaufmann non avrebbe potuto tenere conto di alcuni nodi concettuali del pensiero di Nietzsche (volontà di potenza e superuomo su tutti) senza rimettere in discussione la propria «metafisica». Tutto il lavoro del filosofo di Freiburg mira a dare della filosofia nietzschiana un'immagine sostanzialmente moderata, certo discutibile in alcuni dei suoi risultati e tuttavia, proprio in forza di questa sua sostanziale moderazione, largamente condivisibile negli intenti teorici fondamentali. Dietro alle approssimazioni e al

<sup>52</sup> Per un panorama generale sulla prima ricezione anglo-americana cfr.: P. Bridgwater 1972, Id. 1978: 220-258, F. Mc Eachran 1977: 295-299, D. S. Thatcher 1970.

parossismo degli aforismi nietzschiani si celerebbe un acuto ed equilibrato filosofo della *sperimentazione*, un moderno «scienziato» della filosofia, volto non tanto alla speculazione metafisica, quanto piuttosto all'universalizzazione concettuale dell'indagine fenomenologica. In questo senso, l'equilibrio della filosofia nietzschiana starebbe tutto nella volontà – unico assioma di questa complessa investigazione filosofica – di non teorizzare, accettandolo per vero, nulla che non trovi conferma diretta nell'esperienza. Di qui la critica al trascendente e in generale alla metafisica, come pure il proposito di una trasvalutazione di tutti i valori. Ma proprio la critica della metafisica e la trasvalutazione, e cioè i momenti salienti del «sistema» di Nietzsche, risultano, nella versione di Kaufmann, fortemente depotenziati. La trasvalutazione altro non sarebbe che la demistificazione della versione ormai logora della metafisica platonico-cristiana (metafisica che tra l'altro Nietzsche non vorrebbe sostituire attraverso un nuovo ordinamento assiologico, ma solamente riportare ad una sorta di primitiva versione evangelica); alla critica della trascendenza, d'altra parte, andrebbe affiancata per una comprensione esauriente, la rilettura della volontà di potenza come processo di autosuperamento, inteso dialetticamente a fondare un monismo filosofico sull'esempio di quello hegeliano. Sulla base di questo «depotenziamento» la filosofia di Nietzsche viene sbrigativamente riconciliata con quella di pensatori più «tradizionali» (Hegel su tutti a dispetto delle differenze non solo terminologiche<sup>53</sup>), e la volontà di potenza, nella sua compiutezza assimilabile alla catarsi ascetica, altro non sarebbe che la *physis* sublimata, la materia dominata dalla forma attraverso una lotta che,

<sup>53</sup> Per un approfondimento organico delle relazioni Nietzsche-Hegel si rimanda a D. Breazeale 1975.

al suo apice, esprime il raggiunto dominio dello spirito sulla naturalità. Il *Wille zur Macht*, inoltre, riassumerebbe l'elemento dialettico presente in tutta la riflessione nietzschiana, e capace di riconciliare monisticamente tutti i dualismi (apollineo e dionisiaco, materia e forma, natura e coscienza). Ma è soprattutto questa struttura dialettica che non risulta evidente. Che dialettica è quella che non individua chiaramente un negativo (è tale in Nietzsche forse la naturalità? o lo spirito?). Se il negativo fosse dato dalla naturalità, la filosofia di Nietzsche non farebbe che riaffermare il primato della coscienza: niente di diverso, allora, da ciò che ha tentato per secoli la tradizione metafisica. E invece, com'è noto, proprio l'autotrasparenza della coscienza e, di conseguenza, la sua supremazia sul mondo naturale, è incessantemente problematizzata da Nietzsche, considerata financo come il prevalere della malattia sulla salute.

Ora, è evidente come questo articolato depotenziamento crei soprattutto un duplice ordine di problemi: da un lato, il filosofo tedesco è ricondotto alla prospettiva del cristianesimo, non solo per via di un'effettiva riconciliazione con il messaggio evangelico, ma, ben più radicalmente, perché la sua filosofia viene considerata come l'interpretazione più autentica (e spiritualmente più vicina) del cristianesimo delle origini. Va da sé, e questo è il secondo punto, che la rete interpretativa di Kaufmann non riesce a dare completamente ragione del *Wille*; soprattutto per quegli aspetti in cui, secondo un senso più o meno rigoroso, questo è inteso nei termini di un'attività creatrice e, al tempo stesso, trasformatrice: ovvero, quando Nietzsche non allude soltanto al percorso di autoperfezionamento dello spirito, ma anche alla capacità (più o meno estetica) di inventarsi questo percorso. In una parola, al prospettivismo. Nel lavoro di Kaufmann non c'è traccia del prospettivismo nietzschiano e compa-



re invece (o, forse, meglio dire traspare) una ricerca della verità che continua ad articolarsi secondo i parametri della *scoperta* piuttosto che della *costruzione* prospettica – *res cogitans* e *res extensa* si danno (asintoticamente) nell'*Überwindungsmotiv* lasciando inalterato il dualismo cartesiano; mentre, probabilmente, il senso più radicale del prospettivismo è proprio nel tentativo di riassorbire esteticamente (dunque, creativamente) tale contraddizione: la sostanza è ricondotta al soggetto e, più nel dettaglio, alla fisiologia del soggetto. Ovviamente, le implicazioni del prospettivismo non sono solo di carattere estetico (ognuno si costruisce la propria visione del mondo, quella che più gli piace), ma riguardano inevitabilmente l'aspetto fisiologista della volontà: avere una particolare prospettiva va di pari passo con il volerla imporre, creando perciò stesso giochi di forza tra le parti in causa. Il problema per così dire «politico» dell'approccio nietzschiano si pone quindi abbastanza naturalmente<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> In merito al complesso tema della «apoliticità» di Nietzsche K. R. Fischer 1976: 116-122, sostiene, ad esempio, che Bäumler non era affatto quello sprovveduto che Kaufmann pretende di descriverci. L'osservazione di Bäumler – presa da Kaufmann come uno dei segni dell'inattendibilità di tale interpretazione – secondo cui l'autentica filosofia di Nietzsche sarebbe rinvenibile soprattutto nel materiale non preparato per la pubblicazione può, a parere di Fischer, risultare controversa, ma non assurda, dal momento che non si differenzerebbe molto dall'interpretazione freudiana in psicanalisi e dall'ermeneutica heideggeriana (*ivi*: 118). Per Fischer proprio la nozione di sperimentalismo, su cui Kaufmann ha fondato la propria lettura, aprirebbe la strada all'interpretazione di un Nietzsche non completamente estraneo alle linee teoriche che hanno trovato una sistemazione organica nell'ambito dell'ideologia nazista: «se Dio è morto, se ci troviamo in ambito nichilista, tutte le possibilità sono aperte e devono essere esplorate come risultato, come antidoto, e come attacco al nichilismo. Noi possiamo e dobbiamo sperimentare! [...] Come Walter Kaufmann ha precisato, lo sperimentalismo nietzschiano non è solo esperimento di pensiero e esperimento scientifico, ma anche esperimento di carattere esistenziale [...] La sperimentazione del nazismo diviene ora possibile» (*ivi*: 120).

Kaufmann sostiene la legittimità di un'interpretazione metaforica dei passi che Nietzsche dedica alla guerra (cfr. ad esempio il capitolo dello *Zarathustra* «della guerra e dei guerrieri»):

“dovete amare la pace come mezzo per muovere altre guerre. E la pace breve più della lunga”. Tuttavia è certo che Nietzsche non parla di guerra nel senso letterale della parola, almeno non più di quanto egli parla di soldati. È della ricerca della conoscenza che egli discute e crede evidentemente che questa non debba essere una questione del tutto privata: può essere una lotta come ai tempi di Socrate e la meta potrebbe essere la verità piuttosto che aver ragione in una discussione. È possibile dunque il trionfo anche nella sconfitta. Certamente occorre riposarsi anche nelle nostre lotte per la verità, ma una tale “pace” dovrebbe darci una forza maggiore quando rinnoviamo la lotta: è semplicemente un mezzo. La felicità si trova non nell'autocompiacimento ma nella gioiosa attività. [...] La scelta da parte di Nietzsche della parola “guerra” che ha suscitato tanta incomprendimento suggerisce inoltre, senza dubbio deliberatamente, che l'innocuità non è essenziale e che non si dovrebbe avere troppo timore di essere offensivi. La ricerca della conoscenza, come piace a Nietzsche di ricordare ai suoi lettori, comporta frequentemente il disaccordo con altri e, almeno in alcuni campi di studio, la possibile mancanza di considerazione non soltanto per i propri sentimenti ma anche per quelli degli altri (Kaufmann 1950: it. 405).

Come dire che la volontà di potenza acquista una dimensione «pubblica» solo nel momento in cui qualcosa o qualcuno di fatto vengono a interferire con la nostra ricerca della verità. La valenza pubblico/politica del *Wille* è dunque un tema sospeso e, come tale, darà luogo a sviluppi complessi e articolati che interesseranno trasversalmente sia gli autori di ispirazione continentale che gli analitici. Per il resto, saranno soprattutto

le lacune interpretative di Kaufmann a dare ulteriormente da pensare. Già Salter e Lea avevano saputo compendiare con attenzione le riflessioni in tema di etica e di critica della morale, con quelle attinenti al rapporto (costruttivo) tra soggetto e oggetto (Salter in particolare accenna ad una vera e propria teoria della percezione, anticipando per molti versi le linee della riflessione analitica). A poco a poco emerge un nuovo volto di Nietzsche: non solo un Nietzsche almeno in parte conciliato con la coscienza comune, ma soprattutto un Nietzsche che si è occupato con modalità certo discutibili, ma anche interessanti, di dirci qualcosa in tema di verità e di gnoseologia. Insomma, dal buono al vero, da un Nietzsche moralista ad un Nietzsche epistemologo. Ed è proprio il senso di un tale passaggio che ora dobbiamo affrontare.

## CAPITOLO 3

NIETZSCHE  
E L'ERMENEUTICA ANALITICA

In tutte le valutazioni ne va di una determinata prospettiva: *conservazione* dell'individuo, di una collettività, di uno Stato, di una Chiesa, di una fede, di una cultura

F. Nietzsche, *Frammenti Postumi* 1884

Il cammino di emancipazione del pensiero americano ha dato vita, come s'è detto, a quell'orientamento pragmatista che si distingue per il rifiuto delle speculazioni idealiste, e per una più generale attenzione verso l'empirico. Perciò, agli inizi degli anni sessanta, la situazione era tale per cui si poteva affermare che la filosofia americana si era (orgogliosamente) sottratta alle influenze europee. Ciò non vuol dire che il pensiero continentale sia rimasto estraneo a questo lungo processo autoformativo (vedremo in che termini risultò esserne il retroterra più prossimo, nonché la causa propulsiva); significa piuttosto che allorché fu raggiunta l'apertura verso una nuova metodologia filosofica, si annullò tanto la memoria della provenienza (cosa che però non riuscì mai del tutto anche a causa dell'incontro con Nietzsche), quanto la volontà di mantenere aperto un dialogo che, probabilmente, avrebbe orientato e agevolato la crescita di entrambe le tradizioni. Le divisioni tra le due scuole si fecero progressivamente più significative, tanto che le perplessità investirono non solo la natura del *metodo* (la prospettiva analitica prese a vantarsi del proprio rigore scientifico opposto all'approssimazione umanista), ma, più radicalmente, l'idea stessa di filosofia; perciò, in



questo dialogo tra sordi, ognuno si rifugiò nei propri dipartimenti ritenendo, con buona pace, che i problemi di ogni specifico orientamento fossero gli unici degni di nota (secondo gli analitici anche gli unici a poter trovare una soluzione) e rimproverandosi vicendevolmente ora l'aridità logica, ora la superficialità (o, peggio, l'inganno) di speculazioni fumose e infondate. Prima però di arrivare al merito del rapporto tra Nietzsche e la tradizione analitica, converrà fare ancora un passo indietro per illustrare le linee generali della specifica evoluzione della scuola analitica negli Stati Uniti.

### 3.1. *La filosofia analitica americana*

Com'è noto le radici del movimento analitico americano debbono essere ricondotte alla grande riflessione aperta dal *Wiener Kreis* prima, e da Wittgenstein poi, sul linguaggio e sui suoi usi impropri o devianti. In realtà, la *lignée* analitica è del tutto composita, tanto che le confusioni terminologiche in merito alla distinzione tra le varie scuole non sono mai mancate. Va precisato che lo sviluppo della prospettiva analitica ha subito una accelerazione notevole e, per molti versi, inaspettata (specie in America) a partire dall'inizio degli anni Settanta. Prima di tale periodo, la filosofia analitica era parte della più ampia *filosofia del linguaggio* che, a sua volta, andava dal Circolo di Vienna, alla filosofia analitica inglese (Oxford-Cambridge-Philosophy), ai filosofi americani (Morris, Lewis, Goodman, Nagel, ecc.), o a tutti quegli altri pensatori che, per ragioni varie, si erano inseriti nella cultura d'oltre oceano (Carnap, Feigl, Gödel, Reichenbach, von Mises, ecc.)<sup>1</sup>. Oggi, siamo so-

liti distinguere in modo più netto tra *filosofia linguistica*, *filosofia analitica* e *filosofia del linguaggio*. In genere, la filosofia linguistica assimila i problemi filosofici ai problemi del linguaggio; cosa che, di fatto, si può intendere secondo due accezioni differenti: da un lato, nel senso che i problemi filosofici sono direttamente *generati* dal linguaggio – dalle imperfezioni, piuttosto che dalle opacità e dalle devianze. Visto poi che la lingua si sviluppa progressivamente sulla base di una precisa teleologia, i fraintendimenti che questa crea andranno *dissolti* piuttosto che *risolti* «attraverso una chiara ed esplicita comprensione del modo in cui il linguaggio funziona [...] o, più drasticamente, sostituendo il linguaggio naturale con un linguaggio artificiale perfetto, in cui i problemi filosofici non siano formulabili, o siano formulabili come legittimi problemi scientifici» (Rorty 1968: it. 8). L'antefatto teorico di questa particolare accezione della filosofia linguistica è sicuramente il *Tractatus*, unitamente alla critica di Frege al linguaggio naturale e alla distinzione russelliana tra forma grammaticale (di un enunciato) e forma logica. Il problema filosofico è poi un problema di linguaggio (siamo al secondo punto) quando la sua risoluzione richiede l'accertamento del significato delle parole in causa – in breve, la domanda su *cosa sia* la «giustizia», «la verità», o il «bene», può essere scambiata con quella sul *significato* delle parole «giusto», «vero» e «buono». La filosofia analitica, invece, non si caratterizza per un programma filosofico particolare, ma per lo *stile*, che si basa in larga misura su definizioni, controesempi per invalidare proposte di soluzioni, su di un utilizzo frequente (anche se non acritico) del linguaggio ordinario e dei risultati delle scienze naturali e della matematica. La filosofia del linguaggio, d'altro canto, è stata assimilata alle ricerche sulla lingua interne alla filosofia analitica (Rorty 1968:

<sup>1</sup> D. Antiseri 1965: 7.

it. 9). Perciò, i filosofi del linguaggio odierni non sono, per lo più, filosofi linguistici, anche se sia la filosofia analitica, sia quel suo settore che è la filosofia del linguaggio provengono entrambe dalla filosofia linguistica.

Questo, a grandi linee, il percorso della filosofia linguistica fino agli anni ottanta. L'area americana in parte segue, in parte no, questa serie di sotto-differenziazioni<sup>2</sup>. La data fondamentale per l'evoluzione della cultura d'oltre oceano va probabilmente individuata nel '29, quando, dopo aver rifiutato la cattedra di Bonn, M. Schlick – uno degli esponenti di maggior rilievo del *Wiener Kreis* – accettava l'invito a tenere lezioni alla Stanford University della California; al ritorno a Vienna, già nell'ottobre dello stesso anno, trovò ad attenderlo il primo documento programmatico dei circolisti (*Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*), in cui si delineavano brevemente la genesi, l'indirizzo e gli scopi del Circolo. Nel settembre del '30 i viennesi organizzarono a Königsberg – insieme al gruppo di Berlino – un congresso che intendeva discutere i problemi fondamentali della matematica e della meccanica quantistica. E nel frattempo entrambi i gruppi mantenevano intense relazioni con pensatori stranieri del medesimo orientamento: Joergensen, professore di filosofia a Copenaghen, il francese Rougier, Morris, professore a Chicago, Ayer di Londra, ecc. Ma venne Hitler e le cose si complicarono. Nel '34 e nel '36 il Circolo subisce due gravi perdite: muoiono Hahn e Schlick, mentre già nel '31 Feigl era passato a insegnare nell'Università dello Iowa, e Carnap, sempre nel '36, si trasferisce da Praga a Chicago. Zilsel e Kaufmann vanno in America dove Menger e Gödel li avevano già preceduti; Neurath e

Waismann passano invece in Inghilterra. «L'iniva così la diaspora del *Wiener Kreis*. Le tesi filosofiche dei Circolisti avevano già fatto presa sulla cultura anglo-americana e scandinava ed anche su alcune rare punte, avanzate e coraggiose, di Francia e d'Italia»<sup>3</sup>.

Veniamo ora brevemente allo specifico della tradizione americana che a sua volta ha dato luogo a una delle più stimolanti avventure del pensiero contemporaneo. Dopo Feigl, Carnap, Frank, Zilsel, Kaufmann, Menger e Gödel, anche i berlinesi Reichenbach, von Mises e Hempel passarono in America. Tuttavia – lo abbiamo già ricordato – precedenti rapporti tra i Viennesi e gli Americani c'erano già stati: nel 1929 Schlick aveva tenuto una serie di conferenze in California, Morris aveva partecipato ai congressi di filosofia analitica, e Quine nel '36 fu a Praga, dove ebbe frequenti contatti con Carnap. Le correnti filosofiche americane che si fusero con il neopositivismo sono grossomodo due: della prima fanno parte quei pensatori che si sono dedicati alla metodologia delle scienze sperimentali e della logica (basterà ricordare P. W. Bridgmann, C. I. Lewis, V. E. Lenzen, Quine, Nagel, Morris ecc.). Alla seconda, quella pragmatista, sono legati i nomi di Dewey e Mead, i quali elaborarono una gnoseologia scientifica che tiene presente gli aspetti sociali e biologici della conoscenza.

Ora è avvenuto, all'incontro con il neopositivismo, che la prima tendenza, quella logico-metodologica, si sia fusa senz'altro con esso e che la seconda abbia dato luogo alla "semiotica" di Charles Morris. Con tale termine si vuole intendere la scienza dei segni, che, a sua volta, consta di tre parti: semantica, sintattica, pragmatica. Le prime due parti (rapporto del segno con l'oggetto significato, e rapporto dei segni tra di loro) erano già state

<sup>2</sup> D. Antiseri 1975: 7.

<sup>3</sup> *Ivi*: 12.



sviluppate dai Viennesi; la terza, e cioè il rapporto dei segni con chi parla e ascolta è l'aspetto nuovo, integrativo della filosofia linguistica nella sua fase americana (Antiseri 1975: 14).

In un testo del 1951, Reichenbach sottolinea come lo specifico interesse della filosofia consista nel risolvere un preciso insieme di problemi: problemi che sorgono dall'attività e dagli stimoli delle scienze della natura. Ecco in che termini il filosofo tedesco descrive il proprio lavoro e, in genere, l'intera attività filosofica:

molti considerano la filosofia inseparabile dalla speculazione e ritengono che il filosofo non possa usare metodi conoscitivi, né connessi con il sapere empirico, né connessi con la conoscenza dei rapporti logici. Essi pensano che l'attività filosofica, escludendo l'impiego di linguaggi soggetti a criteri di verifica, sia affatto priva di carattere scientifico. Scopo del presente lavoro è invece sostenere la tesi opposta, ossia, mostrare tanto che la speculazione è una fase transitoria della filosofia, propria dei periodi caratterizzati dall'emergere di problemi intellettuali e dalla mancanza dei corrispondenti mezzi logici per risolverli, quanto che esiste ed è sempre esistito un tipo scientifico di filosofare. [...] In breve, questo libro è stato scritto con l'intento d'illustrare il trapasso della ricerca filosofica dalla speculazione alla scienza (Reichenbach 1951: it. 7).

Come nota Rorty (Rorty 1982: it. 211 e sgg.), il lavoro di Reichenbach non potrebbe più essere scritto nei medesimi termini (dato che, in pratica, egli diede per scontata la legittimità di tutte le dottrine neopositiviste), ma, senza dubbio, molti filosofi analitici sosterebbero ancora oggi che la filosofia, nell'ultimo periodo, è progredita dalla «speculazione alla scienza». Il positivismo in generale e il pensiero analitico in particolare (ivi compreso quello di Reichenbach), hanno certo reso un

buon servizio alla filosofia americana ribadendo la chiara differenziazione tra una filosofia fondata in senso rigidamente epistemologico e la filosofia come qualcosa d'altro<sup>4</sup>. Tuttavia, la posizione americana, indubbiamente più rigorosa rispetto a quella continentale, non risolve tutti i problemi. Durante i primi anni Cinquanta i grandi «emigranti» – Carnap, Hempel, Tarski, Feigl e lo stesso Reichenbach – cominciarono a inserirsi sistematicamente tanto nella cultura, quanto nei dipartimenti più prestigiosi delle Università americane, mentre lo studio della logica fu preferito a quello delle filosofie più tradizionali. Tutto ciò che non rientrava in questo orientamento (di cultura, ma anche di costume) andò progressivamente inesterilendosi, fino quasi a scomparire; mentre, gli insegnanti di filosofia che si formavano nei *College* americani assimilarono, nella grande maggioranza dei casi, una qualche versione della storia della filosofia di Reichenbach, finendo per credere che non ci fosse pensiero rigoroso al di fuori dell'analisi (anzi, per lo più, neppure conobbero un'impostazione metodologica differente). Tuttavia, in questo clima filosoficamente così uniforme e compatto, non tardarono le prime delusioni. Già all'epoca della stesura del saggio *La filosofia oggi in America*, Rorty constata come le aspirazioni del «popolo» analitico siano state confermate solo parzialmente:

nel 1951, uno studente universitario che (come me) fosse impegnato ad apprendere, o a essere convertito alla filosofia analitica, poteva ancora credere che esistesse un

<sup>4</sup> In questo «qualcosa d'altro» Rorty pone tutta quella tradizione (ivi compreso il tomismo, la fenomenologia husserliana, Bergson, Whitehead, il Dewey di *Esperienza e natura* e il James di *Empirismo radicale*) che tenta di rispondere alle domande sul rapporto soggetto-oggetto formulate senza criteri epistemologici precisi e con l'ausilio del sentimento piuttosto che della ragione.

numero finito di distinti e definibili problemi filosofici da risolvere, problemi che per qualsiasi serio filosofo analitico sarebbero stati *i* problemi fondamentali. Per esempio c'era il problema dei condizionamenti controfattuali, il problema di sapere se un'analisi "emotiva" di termini etici fosse soddisfacente, il problema di Quine sulla natura dell'analitica, e pochi altri. Questi erano problemi che rientravano perfettamente nel vocabolario dei positivisti. [...] Inoltre c'era un perfetto accordo su come dovesse essere la risoluzione a un problema filosofico [...] Nel campo d'intersezione "centrale" della filosofia analitica – epistemologia filosofia del linguaggio e metafisica – vi sono ora altrettanti paradigmi quanti importanti dipartimenti di filosofia. Quel che costituisce un serio problema per un dipartimento dell'Università di California non lo costituisce necessariamente anche per un dipartimento della Chicago o della Cornell University, e viceversa. Qualsiasi problema conosca una voga simultanea in dieci fra le centinaia di dipartimenti di filosofia "analitica" in America ottiene uno straordinario successo (Rorty 1982: it. 215).

Il fatto che in questi decenni la filosofia analitica non sia stata in grado di definire il proprio campo di indagine probabilmente attesta l'impossibilità di darsi una organizzazione scientifica. I quindici anni successivi al libro di Reichenbach assistettero allo sviluppo e alla caduta della «filosofia di Oxford»; durante i quindici anni ancora seguenti la «semantica della *West Coast*» si spostò verso Est determinando un passaggio da Oxford all'asse Università di California-Princeton-Harvard. Ogni volta sembrò che si fossero posti *i* problemi fondamentali e che si fossero date le altrettanto fondamentali soluzioni, e ogni volta ci si dovette ricredere; tanto che qualsiasi studioso che oggi rifletta seriamente – come del resto fa Rorty – sulla situazione della filosofia americana è costretto a riconoscere che il «sogno» analitico non solo non si è realizzato, ma, assai verosimilmente,

nemmeno si concretizzerà in un futuro più o meno prossimo. Fermo restando questi presupposti, la filosofia sarà condannata ad una perpetua frustrazione nei confronti del rigore delle scienze della natura. Reichenbach, e con lui i primi filosofi analitici, erano convinti che esistesse un unico elenco di problemi risolvibili da un pensiero orientato progressivamente; oggi, i filosofi analitici per lo più continuano a credere che alcuni problemi siano specificatamente filosofici, tuttavia non possono né condividere l'elenco di Reichenbach, né, tantomeno, elaborarne uno *ex novo* che pretenda per sé l'oggettività assoluta. Piuttosto, «dovremmo rilassarci – ci dice Rorty – e dire, con i nostri colleghi di storia e di letteratura, che noi umanisti differiamo dagli scienziati della natura precisamente nel *non* sapere in anticipo quali sono i nostri problemi, e nel non aver *bisogno* di fornire criteri d'identità che ci dicano se i nostri problemi coincidono con quelli dei nostri predecessori» (Rorty 1982: it. 217). L'analitico non è più (probabilmente non è mai stato) l'uomo di scienza che possiede *l'unico* metodo per dare soluzione all'*unica* serie di problemi; ciò, ovviamente, vuole anche dire che laddove ancora si ritenga (come di fatto accade in molti dipartimenti americani) che la filosofia abbia una struttura scientifica piuttosto che umanistico-speculativa, questa assunzione non ha nulla in comune con quella analoga di Reichenbach. «Scientifico» è probabilmente (e piuttosto verosimilmente) sinonimo di «discorsivo», mentre il contrasto con il pensiero tradizionale non si dà ormai più all'interno di un movimento di approssimazione alla datià fattuale. Le differenze tra le due tradizioni si articolano piuttosto sul piano dello *stile*: due stili diversi comportano necessariamente obiettivi e metodologie differenti, «il primo stile richiede che le premesse siano esplicitamente espresse anziché presupposte, che i termini siano introdotti at-



traverso definizioni anziché allusioni. Il secondo stile può comportare dell'argomentazione, ma non è l'essenziale; quel che è essenziale è raccontare una nuova storia, proporre un nuovo gioco linguistico, nella speranza di una nuova vita intellettuale» (Rorty 1982: it. 219). Dunque, tutto è ricondotto (forse ridotto?) al modo di raccontare specifiche esperienze intellettuali, con il fine esplicito di renderle fruibili per l'intera collettività; per conseguire questo risultato vanno ugualmente bene tanto le costruzioni di Heidegger e Nietzsche, quanto quelle di Quine e Carnap. Ma ecco come Rorty ridecrive la storia e il programma della filosofia analitica:

1) la filosofia analitica ebbe inizio come modo di passare dalla speculazione alla scienza [...] 2) La nozione di analisi logica si ripiegò su se stessa e attuò un lento suicidio [...] 3) La filosofia analitica si ritrovò quindi priva di una genealogia, di una vocazione, di una metafilosofia [...] 4) Questa evoluzione acuì la frattura tra filosofia "analitica" e filosofia "continentale", estromettendo lo studio di Hegel, Nietzsche, Heidegger ecc. dai dipartimenti di filosofia [...] 5) Il risultato è che i dipartimenti di filosofia americani si sono arenati da qualche parte tra le discipline umanistiche [...], le scienze della natura [...] e le scienze sociali [...] Il professore di filosofia di vecchio stampo – che avrebbe potuto essere allo stesso modo uno storico o un critico letterario – sta morendo. Il nuovo tipo di professore amerebbe ritenersi un eclettico intelletto analitico, capace di effettuare una "stima filosofica" di qualsiasi cosa s'imponga all'attenzione, ma anche dotato di un proprio territorio sul quale esercita una speciale conoscenza (Rorty 1982: it. 225-226).

Che si condivida o meno la ricostruzione di Rorty, è tuttavia un fatto che la filosofia analitica, negli ultimi anni, ha profondamente rivisto i propri obiettivi teorici, almeno nella misura in cui, realisticamente, ha pre-

so atto dell'impossibilità di formare una comunità metafilosofica (per altro, già immaginata da Peirce) capace di elaborare progetti di ricerca unici e progressivi. Sembra insomma che il destino del pensiero sia la frammentazione – in senso assolutamente neutro – di interessi e metodologie: le tradizioni non dialogano e, almeno per ora, non sembrano nemmeno troppo interessate a farlo.

Nel panorama descritto da Rorty, crediamo, abbastanza fedelmente, esiste un elemento la cui storia fa tutt'uno con l'evoluzione della tradizione americana: il moltiplicarsi degli studi su Nietzsche a opera di autori di formazione analitica. E la cosa di certo non può non stupire, soprattutto se poniamo mente alla metodologia e agli obiettivi della filosofia analitica al momento dell'incontro con il filosofo tedesco. Il primo filosofo analitico di una certa importanza che lesse Nietzsche con sistematicità e attenzione fu Arthur Danto nel 1965. È ovvio che a questo punto non ci si potrà che domandare perché il filosofo americano scelse proprio Nietzsche. Perché Danto, per primo, e molti altri dopo di lui, lessero Nietzsche anziché un filosofo più tradizionale e più «tipico»: forse perché speravano di screditare la tradizione umanistica attraverso la critica serrata a uno dei suoi esponenti più controversi e amati (ma, anche, logicamente più deboli)? Oppure, perché avvertivano il valore della sfida che Nietzsche lanciava ad ogni pensiero che fa della logica il proprio punto di forza? Forse i filosofi analitici si sentirono provocati dalla spavalderia nietzschiana o, anche, stimolati dalla singolare analogia di alcuni obiettivi polemici (il pensiero metafisico su tutti), o, ancora, incuriositi dalla paradossalità di uno stile che per carica innovativa nulla aveva da invidiare a quello analitico. Insomma, escludendo che tramite Nietzsche il pensiero analitico volesse porre le basi per un

dialogo con la tradizione continentale, dobbiamo concludere che il filosofo tedesco fu probabilmente l'antipode perfetto della filosofia analitica, quel «nemico» che, secondo l'accezione nietzschiana, costituisce *la* (sola) sfida autentica e profonda.

### 3.2. *L'ombra di Kant*

L'inizio è sempre un problema, soprattutto in filosofia, dove si tratta di giustificare la legittimità del punto di partenza; in questo senso, l'inizio fu un problema anche per Arthur Danto, quando prese ad occuparsi di Nietzsche<sup>5</sup>. E il problema, lo si sarà già capito, non poteva che sorgere dalle differenze profondissime che di fatto passavano tra una tradizione analitica in pieno sviluppo (siamo nei primi anni sessanta) e lo *stile* nietzschiano. Insomma, in un periodo in cui i ponti con il pensiero continentale erano stati consapevolmente recisi, poteva parere a dir poco inopportuno il dialogo con un pezzo di quella stessa tradizione; senza contare poi che quel dialogo veniva arrischiato proprio con il più «scandaloso» (almeno dal punto di vista logico) dei pensatori europei, che semmai era l'esempio più evidente della mancanza di rigore e di conclusività della metodologia continentale. Il nome di Nietzsche era stato fino ad allora sinonimo di una metodologia inconcludente e dispersiva, di scarso rigore nell'analisi e di una sovrabbondanza stilistica spesso troppo coinvolgente e per nulla oggettiva. E la filosofia doveva essere (o avrebbe dovuto essere) proprio l'esatto contrario di tutto questo. Perciò, in questo preciso contesto, la domanda sul *per-*

*ché* (leggere Nietzsche) era altrettanto fondamentale quanto quella sul *come* (leggerlo). E mentre il secondo problema costituisce in pratica l'asse portante di tutta la monografia di Danto, il primo è sbrigativamente affrontato (e risolto?) in poche pagine, in cui l'autore americano polemizza con tutto l'impianto speculativo di Nietzsche, tanto che la risposta al perché dà l'impressione di essere continuamente rinviata, anche quando, alla fine, è Danto stesso a suggerirci un preciso approccio ermeneutico:

i libri di Nietzsche danno l'impressione di essere stati assemblati piuttosto che composti. Sono costituiti, per la maggior parte, da aforismi e da saggi raramente più lunghi di poche pagine [...] Ogni aforisma o saggio può essere collocato facilmente in un volume piuttosto che in un altro senza che si intacchino di molto l'unità o la struttura di entrambi. [...] Sebbene vi sia un indubitabile sviluppo nel pensiero di Nietzsche e nel suo stile, i suoi scritti possono essere letti in qualsiasi ordine, senza che ciò costituisca un grave impedimento alla comprensione delle sue idee (Danto 1965: 19-20)\*.

A fronte di queste critiche un motivo teorico per leggere l'autore tedesco comunque esiste: «Nietzsche operò una chiara rottura con la filosofia tradizionale [...] e se c'è un paradosso sta nel fatto che ora è considerato parte di quella storia che egli stesso ha cercato di distruggere» (Danto 1965: 21). Dunque un critico della metafisica: un compagno certo un poco scomodo per il rigoroso pensiero analitico, ma non inutile (se non altro perché l'analisi nietzschiana decostruiva dall'interno i fondamenti della metafisica). Le finalità – almeno così pen-

<sup>5</sup> Particolarmente illuminante in questo senso è l'articolo di K. R. Fischer 1967: 564-569.

\* La posizione di Danto, in rapporto al presunto nichilismo metafisico di Nietzsche, è diffusamente discussa in R. Schacht 1995: soprattutto il cap. II, 35-61.



sava Danto – erano palesemente simili a quelle analitiche, si trattava piuttosto di organizzare la speculazione di Nietzsche intorno a un centro teorico forte, con il duplice intento di eliminare le incongruenze logiche e (soprattutto) di renderla omogenea a quel vasto movimento filosofico che si stava affermando (con le caratteristiche di scientificità che ben conosciamo) proprio in quegli anni. Anche se non c'è in Nietzsche nulla del talento sintetico della filosofia classica (qui Danto sembra pensare a Kant), non significa che la speculazione nietzschiana non si sia costituita a sistema anche prescindendo dalle intenzioni del suo autore. Insomma, il filosofo americano ci sta suggerendo di leggere Nietzsche nonostante Nietzsche (nonostante quella frammentarietà spesso contraddittoria così caratteristica del suo stile), per cogliere anche in questo pensiero il *continuum* progressivo (o che i filosofi analitici ritenevano progressivo) dell'interrogazione filosofica:

naturalmente dal fatto che egli non fosse consapevole di creare un sistema non segue che non ne stesse creando uno inconsapevolmente; che il sistema stesso non fosse collocato [...] nelle profondità inconsce dell'autore, nascosto nei sotterranei recessi di una mente creativa, per rivelarsi solo alla fine. Piuttosto, penso si debba propendere per questo risultato appellandoci a due fatti distinti. Il primo è la natura sistematica dello stesso pensiero filosofico. Nelle peculiarità della disciplina filosofica, non esiste una cosa paragonabile a una soluzione isolata per un problema isolato. I problemi filosofici sono così connessi che il filosofo non può risolverli, né cominciare a risolverne nemmeno uno, senza collegarsi almeno implicitamente alle soluzioni di tutto il resto. Alla fine, ogni problema filosofico deve poter ottenere una soluzione. [...] Questo ci porta al nostro secondo fatto. Noi siamo in grado di attribuire all'inconscio di un autore ciò di cui siamo a conoscenza, ma di cui lui non è consapevole perché non è venuto a

contatto con fatti che risiedono non nelle profondità della sua mente ma nel futuro. [...] Tutto ciò va sottolineato a causa dell'unificazione retroattiva imposta dalla comprensione storica. Così, le forze unificanti dell'intelligenza storica lavorano insieme con le forze sistematizzanti del pensiero filosofico per produrre una struttura coerente nei lavori di un autore [...] indipendentemente dal fatto che questi sia in grado di esprimerla a sé o a qualsiasi altro (Danto 1965:23-25)<sup>7</sup>.

Così facendo, Danto rilascia a Nietzsche d'autorità il passaporto per entrare nella compassata tradizione analitica: il filosofo tedesco può e deve essere letto, perché il suo obiettivo polemico è per molti versi coincidente con quello analitico (critica alla metafisica sistematica), ma, allo stesso tempo, perché la sua ricezione porti a un qualche risultato, il pensiero nietzschiano va ricondotto a quel rigore di cui a prima vista sembrerebbe sprovvisto. Insomma, là dove il sistema di Nietzsche si dimostra debole, provvederanno gli interpreti.

Ora, la prima grande questione che stimola la riflessione degli analitici fino a tutti gli anni ottanta – e che, di fatto, stimolò anche Danto – è l'intricato rapporto conoscenza-linguaggio-verità, che, com'è noto, forma in Nietzsche un nodo teorico incredibilmente

<sup>7</sup> La posizione di Danto in questo caso non è poi molto diversa da quella di Dilthey, il quale, nell'*Essenza della filosofia*, classificando il pensiero del secondo Ottocento come «filosofia della vita» – nel senso di un pensiero che rinuncia a una fondazione sistematica – colloca Nietzsche accanto a Emerson, Carlyle, Ruskin, Marco Aurelio e Montaigne, cioè, accanto a quei filosofi-scrittori che si servono di tecniche retorico-persuasive piuttosto che di principi metafisicamente fondati. Danto, più o meno analogamente, sembra richiamarsi proprio a una intrinseca logicità della storia della filosofia. Se si vuole ammettere Nietzsche nell'ambito del pensiero filosofico bisogna presupporre che la sua speculazione partecipi di quella stessa struttura razionale che è all'origine di tutte le problematiche speculative dall'antichità ad oggi.

complesso. In pratica, le obiezioni a cui il filosofo tedesco presta il fianco in tema di conoscenza sono, in linea di massima, due: in primo luogo, un problema di autoreferenzialità; se infatti prendiamo per buono il rifiuto nietzschiano della verità (che non è solo il rifiuto della teoria classica dell'*adaequatio*<sup>8</sup>, ma, più globalmente, dell'idea di cosa in sé: si ricordi il famosissimo passo di *Verità e menzogna* in cui, provocatoriamente, Nietzsche definisce la verità come un'illusione di cui abbiamo dimenticato l'origine<sup>9</sup>) ci troviamo di fronte a una delle obiezioni più comuni. Dando cioè credito alla posizione di Nietzsche, presupponiamo che le sue teorie siano vere, il che, ovviamente, comporta, contrariamente alle premesse, che esista almeno *una* cosa vera (appunto la teoria nietzschiana) e che quindi la posizione del filosofo tedesco sia palesemente autocontraddittoria; se invece, per amor di consequenzialità, pensiamo che la sua posizione sia falsa, non esiste, a rigore, nessun motivo valido per esaminarla. In sintesi, una versione aggiornata del paradosso del mentitore. D'altro canto poi – e veniamo al secondo punto – è innegabile che questo pensiero abbia a che fare con i va-

<sup>8</sup> In merito al rifiuto della verità come *adaequatio* cfr., tra gli altri, J. Stambaugh 1972: 76: «“Fatto” è una parola onorevole e solida. Nessuno contesta i fatti. Ma per Nietzsche questi fatti sono i prodotti finali di interpretazioni inconsece. Tuttavia non c'è giudizio di valore nel suo rifiuto dei fatti come realtà ultime. Un mondo senza fatti non è un mondo caotico e inconoscibile: È semplicemente un mondo in cui non esistono realtà indipendenti, “obiettive”, fatta salva l'interpretazione umana di quella realtà. Tutto ciò ricorda Kant, ma, diversamente da Kant, Nietzsche non dispone di una soggettività universale, di forme della sensibilità e categorie che strutturano l'esperienza. Kant sostiene che gli oggetti debbono conformarsi alle nostre facoltà mentali, non *vice versa*. Nietzsche non si preoccupa di tali conformazioni. “Verità” per Nietzsche ha poco a che fare con l'*adaequatio rei et intellectus*».

<sup>9</sup> *VMSE*, p. 361.

lori: la morale tradizionale si fonderebbe su di un errore (*A*, §. 103 pp. 71-72), per la precisione, sul risentimento (verso la vita) del decadente; perciò come rimedio Nietzsche avanza un'assiologia alternativa (e più giusta?), il che, se confermato, lo farebbe incorrere in evidente (auto)contraddizione. In sintesi, il filosofo tedesco pretenderebbe di essere antimetafisico, mentre le idee sulla volontà di potenza probabilmente lo portano proprio nella direzione opposta. Le alternative possibili per gli interpreti sono perciò solamente due: o si mostra (come fa Kaufmann) che le contraddizioni sono apparenti, oppure le si lasciano essere, sicuri che in fondo anche nella contraddizione Nietzsche ha saputo insegnarci qualcosa di interessante riguardo alla verità.

Secondo quel che ci viene detto in *Verità e menzogna* il nostro approccio alla realtà è profondamente creativo, dal momento che attraverso il linguaggio siamo in grado di creare e trasformare esteticamente le esperienze più varie, conferendo loro un particolare valore di «verità». Le parole e i loro aggregati più complessi, i concetti, hanno così di volta in volta esibito (e, quel che è peggio, standardizzato) le molteplici visioni del mondo che, dimentiche del loro relativismo d'origine, hanno poi invariabilmente accampato pretese di dogmaticità. Questa posizione denota una linea singolarmente tangenziale a quella di Kant<sup>10</sup>: entrambi (Nietzsche e Kant) ritengono che la nostra esperienza delle cose non sia assoluta (nel senso che non è possibile conoscere l'*in sé* della realtà), ma relativa, per Kant agli apriori, per Nietzsche a quegli schemi concettuali

<sup>10</sup> Sul rapporto Nietzsche-Kant cfr. G. J. Stack 1983: cap. VIII, 195-223, K. Ansell-Pearson 1987: 311-339, e C. Crawford 1988: cap. III, 37-40.



che variano con il variare delle società. La linea Nietzsche-Kant è particolarmente importante per gli autori analitici (specie in relazione al tema della cosa in sé), tanto che su di essa spesso si è deciso dell'intera epistemologia nietzschiana. E il rapporto effettivamente è più complesso di quello che un primo, affrettato esame potrebbe fare credere. Danto considera la mancanza degli apriori in Nietzsche come una discriminante fondamentale: certo, Kant nega che la cosa in sé possa farci pervenire ad una qualche conoscenza positiva della realtà, tuttavia, attraverso gli apriori che, ricordiamolo, sono naturali e necessari, costruisce una sorta di meta-paradigma che standardizza l'esperienza umana, almeno nei suoi tratti fundamentalissimi; la cosa in sé si presenta poi come un concetto limite (*Grenzbegriff*), per cui non la si può definire positivamente (non si può dire che cosa sia), ma è pur vero che possiede comunque l'inestimabile pregio di segnalare i limiti invalicabili della conoscenza umana. Del resto, come nota Stephen Houlgate<sup>11</sup>, le differenze tra la cosa in sé nell'accezione kantiana ed in quella nietzschiana sono evidenti: in Kant essa forma la struttura ontologica della realtà al di là del suo rapporto con il soggetto, mentre nell'ontologia nietzschiana esprime piuttosto i rapporti relazionali tra le cose – gioverà ricordare che l'energetica della potenza (soprattutto nei *Frammenti postumi*) si articola in una complessa relazione di quanti dinamici: le cose *sono* le loro relazioni, tanto che modificandone anche solo una si dà l'avvio a una serie di piccoli, ma radicali cambiamenti, che progressivamente vanno ad interessare l'intera serie dei quanti. Perciò, proprio sulla base di tali differenze, l'attacco di Nietzsche a

<sup>11</sup> S. Houlgate 1993: 115-157.

Kant fu per lo più assai deciso ed in qualche caso anche molto lucido<sup>12</sup>:

il punto debole del criticismo kantiano è diventato visibile anche agli occhi più grossolani: Kant non aveva più nessun diritto alla sua distinzione tra “apparenza” e “cosa in sé”; aveva precluso a se stesso il diritto di continuare a distinguere in questa maniera vecchia e abituale, in quanto aveva rifiutato come illecita la conclusione dall'apparenza a una causa dell'apparenza – conformemente alla sua interpretazione del concetto di causalità e della sua validità puramente intrafenomenica: questa interpretazione d'altra parte anticipa già quella distinzione, come se la “cosa in sé” fosse non solo inferita, ma anche data (*FP 1885-1887*, 8-5-[4], p. 175).

<sup>12</sup> È fuori di dubbio che Nietzsche debba molto a Kant in ambito epistemologico – anche se pare non avesse una conoscenza diretta dei lavori kantiani – sia per i suoi argomenti contro la possibilità di una conoscenza assoluta, sia in merito alla sua analisi convenzionalista della conoscenza scientifica. Tuttavia, in un certo senso Nietzsche radicalizza la posizione kantiana rimettendo le categorie e la cosa in sé – gli apriori del sistema di Kant – al soggettivismo prospettico. L'origine di questa radicalizzazione va ricondotta in larga misura a Lange (G. J. Stack 1983: 196), il quale ha commentato articolatamente sia il problema dell'origine delle categorie, sia il nodo teorico della cosa in sé, riportando entrambe le questioni ad un soggettivismo che Kant misconoscerebbe: «se l'esperienza come Kant la intende, è l'azione cooperativa dei nostri sensi, delle nostre intuizioni di spazio e tempo e dei nostri schemi categoriali, allora la verità riguarda solo i fenomeni che noi stessi costruiamo. Perciò, la verità è relativa a noi ed è soltanto fenomenica o “condizionata” anche se, per Kant, la vera essenza delle cose trascende la nostra conoscenza» (G. J. Stack 1983: 197). Perciò, secondo le osservazioni di Lange, molte concezioni kantiane deriverebbero da un procedimento induttivo e sarebbero a posteriori o derivate dall'esperienza: in breve, le categorie avrebbero la loro origine nell'organizzazione psicofisica degli individui (ossia, nella sensibilità e nella struttura mentale). Nietzsche dunque, sulla linea di Lange, non nega il fatto che gli apriori kantiani siano necessari, nega piuttosto che tale utilità si fondi su qualcosa di diverso dall'utilità per la vita.

Nel passo appena citato il filosofo tedesco individua una delle debolezze più evidenti del lavoro kantiano: «Kant presuppone ciò che egli stesso rifiuta, e cioè che ci siano delle cause dietro la sfera di quell'esperienza fenomenica a cui la causalità deve comunque limitarsi» (Houlgate 1993: 126). In realtà, a fronte dell'obiezione nietzschiana, va ricordato che, sempre stando a Kant, dobbiamo intendere la cosa in sé come la causa intellegibile dei fenomeni; tuttavia lo stesso Kant più volte precisa di non poterci dire *come* questa causa espliciti la propria azione sull'apparenza. Perciò, la posizione di Kant, contrariamente a quel che sembra pensare Nietzsche, non sarebbe circolare, fermo restando che l'obiezione nietzschiana deve almeno far pensare all'uso kantiano (sempre legittimo?) del concetto di causa, dato che, per mutuare la terminologia di Danto, più volte questo concetto è stato adoperato da Kant in senso deviante rispetto al linguaggio comune. È certo però che, anche in Nietzsche, la cosa in sé (o, meglio, il suo ostentato rifiuto) crea non pochi problemi: «non abbiamo categorie in base alle quali possiamo distinguere tra un mondo vero e uno apparente. Potrebbe semplicemente darsi appunto un mondo apparente, ma non solo il *nostro* mondo apparente...» (FP 1888-1889, 8-14-[103], pp. 71). Il paradosso logico è evidente: eliminato il mondo vero, rimane quello apparente, che tuttavia al di là di sé ha ancora e sempre soltanto altra apparenza. Nietzsche affronta il problema nel *Crepuscolo degli idoli* dove elimina anche l'altro lato del rapporto, la realtà apparente; tuttavia, almeno in parte, la questione rimane, nel senso che egli continua a mantenere ferma l'idea kantiana secondo cui la realtà dipende dall'elaborazione del soggetto e, per la precisione, dall'elaborazione che questi le impone attraverso particolari schemi concettuali – ma è ovvio che se

qualcosa può essere trasformato o ricreato questo qualcosa possiede un *substratum* che consente tali manipolazioni, *alias* la cosa in sé (Houlgate 1993: 131-136). Insomma, anche seguendo Nietzsche nella sua fenomenologia della potenza, non possiamo non concludere che, ricondotti i rapporti tra cose a relazioni tra quanti, queste stesse relazioni hanno una loro precisa costituzione ontologica, fosse anche solo il semplice dato relazionale (Houlgate 1993: 143-144).

Che sia solo e principalmente una questione di vocabolario<sup>13</sup>? Certo un problema di linguaggio esiste; infatti, ogni volta che Nietzsche cerca di costruire un'ontologia diversa dalla tradizionale, ricade in formulazioni tipicamente metafisiche (Danto 1965: 95); tuttavia, al di sotto di questa *impasse*, c'è probabilmente un tentativo teorico molto accorto: forzando l'unico linguaggio di cui dispone, il filosofo tedesco tende i limiti del rapporto *Schein-Wesen*, costringendolo ad implodere. In altre parole, l'universo di Nietzsche si presenta come una relazione (interpretativa) tra forze dinamicamente attive: ogni soggetto decodifica l'insieme dei rapporti di forza, creando nuove dinamiche relazionali e nuovi significati. È ovvio, allora, che l'atto interpretativo assume un rilievo del tutto particolare, perché in esso apparenza e sostanza coincidono: la realtà è perciò un'organizzazione quantistica regolata da rapporti ermeneutici. Perciò, *Schein* e *Wesen* coincidono e, nella cosmologia nietzschiana, il sostanziale è lo stesso che la sua apparenza, anzi, non ha altra realtà che quella, unica, del suo apparire. Apparenza e realtà si stemperano l'una nell'altra:

<sup>13</sup> Un'articolata discussione del problema della lingua in Nietzsche è in R. H. Grimm 1977: cap. V, 93-124. Per un approfondimento critico dei temi di Grimm si rimanda a G. Stack 1979: 246-256.



per Kant, apparenza è ciò che in se stesso non è reale e la cosa in sé è ciò che non si manifesta o non appare. Per Nietzsche, invece, questi termini cessano di essere opposti e perdono il loro significato kantiano.[...] Le forze sono "reali" fintanto che "appaiono" e influiscono sulle altre; la loro natura consiste nell'essere per gli altri. Al contrario, il modo cui "appaiono" agli altri è o diviene parte di ciò che "sono". Perciò, dal punto di vista dell' "epistemologia" nietzschiana, la parola "realtà" può solo riferirsi a ciò che appare essere reale o a ciò che è interpretato come reale da una prospettiva specifica. Dal punto di vista della sua "cosmologia" delle forze, d'altra parte, apparenza, interpretazione e forme interpretate formano sempre una parte inseparabile di realtà (Houlgate 1993: 142).

Tuttavia, almeno alcune perplessità rimangono: infatti, i riferimenti piuttosto frequenti alla verità come risultato di una nostra (più o meno consapevole) falsificazione, richiamano ancora una volta la cosa in sé nella sua versione kantiana. Perciò Danto aveva azzardato, qualche anno prima, un'interpretazione che, mentre confermava il rifiuto nietzschiano della verità come conformità (Danto 1965: 72), propendeva per una lettura pragmatica: «p è vero e q è falso se p è utile e q no» (Danto 1965: *ibidem*)<sup>14</sup>. In una lettura dichiaratamente prospettica, il passaggio è allora dal vero all'utile<sup>15</sup>. In una sorta di anticipazione di temi e posizioni wittgensteiniane, Nietz-

<sup>14</sup> Sono critici verso la visione pragmatica di Danto sia J. T. Wilcox 1980: 77-80, Id. 1983, Id. 1986: 337-357 che D. Breazeale 1979: soprattutto le pp. xxxi-xxxviii, in cui l'autore americano distingue tra una teoria della verità come corrispondenza e una «verità strumentale», asserendo in nota (p. 17 n. 38) che Nietzsche non sarebbe pragmatico almeno nell'accezione utilizzata da Danto.

<sup>15</sup> Per ulteriori riferimenti al prospettivismo in Nietzsche oltre a A. Danto 1965: cap. III, pp. 68-99, cfr. R. H. Grimm 1977: con particolare attenzione al capitolo IV, pp. 66-91, e R. Schacht 1983: 199-205.

sche attribuirebbe alla sua filosofia una funzionalità terapeutica: è necessario individuare l'origine dei problemi per superarli piuttosto che per risolverli (Danto 1965: 70). E questo perché la filosofia ha deviato dal linguaggio quotidiano<sup>16</sup> e dal senso comune. I filosofi avrebbero cercato di vedere oltre il senso comune, chiedendosi se il mondo effettivamente esista e se le dinamiche con cui si identificano le cose siano reali. Ma – obietta Nietzsche – il mondo costruito dal senso comune è esso stesso frutto di un'interpretazione (quella della maggior parte degli uomini, i non-filosofi), allo stesso identico modo dei tanti sistemi filosofici almeno apparentemente più fondati: «il senso comune [...] ha la sua origine, come qualsiasi interpretazione del mondo, in impulsi irrazionali, in paure, speranze e desideri ed è per questo difficilmente distinguibile, salvo nel contenuto, da ogni altro sistema metafisico. Dunque, il senso comune è metafisica diventata *routine*» (Danto 1965: 74). Il discorso di Nietzsche sembra qui richiamare le riflessioni platoniche sul valore del mondo sensibile; tuttavia, egli si spinge in una direzione opposta aggiungendo, con una

<sup>16</sup> A proposito dell'interesse per le problematiche linguistiche del giovane Nietzsche, cfr. C. Crawford 1988, la quale riporta l'origine del discorso nietzschiano alle posizioni di Hartmann: «perché considerare così importante la lettura nietzschiana di Hartmann, e perché porla qui all'inizio della mia discussione della sua teoria del linguaggio? Perché la maggior parte delle idee che Nietzsche espone nel suo frammento "Sull'origine del linguaggio" derivano direttamente dal capitolo di Hartmann "Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache". Uno potrebbe aggiungere: ma perché dare importanza a tutto ciò? Il frammento di un testo influenzato da letture correnti non è una novità. È vero; comunque, i miei studi sull'inizio della teoria del linguaggio nietzschiano dimostreranno che Hartmann non solo ha fornito al giovane Nietzsche alcune idee interessanti sull'origine del linguaggio, ma che ha colmato nel suo pensiero una grande lacuna sulla lingua, che era stata aperta, ma non risolta, dalle letture di Kant e Schopenhauer» (C. Crawford 1988: 18).



carica di forte paradossalità, che il solo mondo *vero* è quello del senso comune. Per il Nietzsche di Danto, «vero» è ciò che è utile alla specie umana per la sopravvivenza, e il senso comune (dati i risultati) si è rivelato utilissimo. In quest'ottica, i sistemi filosofici sono doppiamente falsi: intanto, perché non corrispondono alla realtà (in fondo, inevitabilmente, dato che non c'è alcuna realtà cui corrispondere), poi, perché anziché favorire la vita nel suo naturale sviluppo, ne castrano gli istinti rendendola decadente. I filosofi si sono insomma allontanati dal senso comune abbracciando prospettive che, in modi diversi, hanno negato la vita. A fronte perciò della generale equivalenza delle prospettive, è ovvio che le più utili diventino anche le più vere.

Secondo la formulazione di Danto, la teoria pragmatica nietzschiana sostiene in sostanza che la verità non è nulla di più che «una facilitazione della vita» (Danto 1965: 72), e ciò comporterebbe anche che, se noi intendiamo la verità nel senso tradizionale (quello della corrispondenza) non vi è nulla di vero, ma tutto è falso (Danto 1965: 75). E dal momento che Nietzsche non nega che ci possano essere alcune affermazioni vere, ma soltanto che le nostre affermazioni vere (quelle che facilitano la vita) corrispondano alla realtà, Danto pensa con ciò di aver liberato il rifiuto nietzschiano della verità dalle obiezioni più comuni<sup>17</sup>. Ma la posizione del filosofo americano non sembra del tutto difendibile: «secondo la teoria pragmatica che Danto attribuisce a Nietzsche, la verità è ciò che torna utile, nel senso di soddisfare i nostri bisogni pratici come la sopravvivenza o la felicità. Ma perché una falsa idea non potrebbe render-

<sup>17</sup> Una critica allo scetticismo gnoseologico che sia Danto che J. T. Wilcox 1975: 127, 155, 171, sembrano sostenere, è in B. Magnus 1980: 260-267.

ci più felici di una vera?» (Clark 1990: 32). Nietzsche infatti spesso insiste (GS, §§. 121 pp. 126-127; 134 p. 134; ABM, §. 11 p. 15-17) sul fatto che la verità può essere in conflitto con il soddisfacimento dei nostri interessi pratici. Stando alla linea (neo-kantiana) della Clark<sup>18</sup>, il Nietzsche di Danto violerebbe l'unica nostra intuizione certa sulla verità: il principio di equivalenza di Tarski<sup>19</sup>. In altre parole, per il principio di equivalenza una frase all'interno di un particolare linguaggio è vera allorché le si tolgono le virgolette: ad esempio, «la neve è bianca» è vera in italiano se e solo se (*iff*) la neve è effettivamente bianca, così come «*es regnet*» è vera in tedesco se e solo se (*iff*) sta effettivamente piovendo. Ora, stando alla Clark, se Nietzsche: «eguaglia la verità con ciò che soddisfa i nostri interessi pratici, ciò non ci dà una nuova teoria della verità [...] Piuttosto, distorce il concetto stesso di verità, vale a dire, propone di usare "vero" o "*wahr*" in modo differente rispetto a coloro i

<sup>18</sup> Per una analisi accurata e complessiva del lavoro della Clark si rimanda a R. L. Anderson 1995, che, tra le altre cose, precisa bene in che senso vada interpretato il neo-kantismo che la Clark attribuisce a Nietzsche (*ivi*: 310-314).

<sup>19</sup> A. Tarski, ha elaborato una serie di studi di semantica, *Logic Semantics Metamathematics*, Oxford, Clarendon, 1956, la cui impostazione è quella di non interessarsi dei linguaggi «formali», intesi come linguaggi ai cui segni ed espressioni non è attribuito alcun senso materiale, ma di assegnare sempre ai segni un significato concreto. La definizione di verità cercata da Tarski, sulla scia di quella aristotelica, deve soddisfare un criterio di adeguatezza materiale e uno di correttezza formale. Da una teoria formale *L*, il primo criterio è soddisfatto se in un'altra teoria formale *M* (che funziona come metateoria di *L*) è verificabile ogni esempio dello schema: ... è vero in *L* se e solo se (*iff*) — — —, dove i puntini sono rimpiazzati dal *nome* di un enunciato di *L*, e i trattini da una traduzione di questo *enunciato* in *M*. La correttezza formale richiede, invece, che la definizione della verità non porti a contraddizioni (per esempio a contraddizioni autoreferenziali).

Per una discussione delle implicazioni di queste tematiche nel lavoro della Clark cfr. R. L. Anderson 1995: n. 15, 312.



quali parlano l'inglese o il tedesco tradizionali» (Clark 1990: 33)<sup>20</sup>. Perciò, seguendo la Clark, dovremmo ammettere – se concordiamo con Danto nel ritenere che Nietzsche abbia rifiutato la verità come conformità – che è altresì presumibile che la sua posizione non contraddica il principio di equivalenza – ciò a maggior ragione se si cerca una alternativa alle posizioni decostruzioniste che intendono il senso della *ratio* epistemica eternamente differito. Per questo, la posizione che meglio sembra esprimere i presupposti nietzschiani (scartate la verità come conformità, almeno nella sua versione metafisica, e il pragmatismo) è la teoria della *coerenza* (*the Coherence Theory*), ove la verità è data dalla relazione tra *enunciati* e *rappresentazioni*, piuttosto che tra *rappresentazioni* e *mondo esterno* – il che, aggiungiamo noi, continua a non dirci nulla sul rapporto tra enunciati, realtà fattuale e relative verifiche empiriche. Perciò, stando alla Clark, Nietzsche avallerebbe una precisa accezione della verità come conformità – se non altro perché la teoria della coerenza rimanda ad un verificazionismo che trascende l'accordo logico dei particolari giochi linguistici (Anderson 1995: 312-313). Ma veniamo alla versione proposta dalla filosofa americana. Tutte le più importanti critiche della teoria della corrispondenza (si pensi alle posizioni di James, Rorty, e Putnam) sembrano accettare due punti: il principio di equivalenza e il realismo ontologico (vale a dire l'esistenza della realtà esterna a prescindere dalle nostre rappresentazioni). D'accordo con Putnam, la Clark sostiene che la maggior parte dei critici della verità come conformità rigetta il realismo metafisico (realismo<sub>m</sub>) – la posizione che identifica *realtà* e *cosa in sé* – mentre accetta il

<sup>20</sup> Sullo stesso tema si veda anche J. T. Wilcox 1986: 353-356.

realismo ontologico. Perciò, stando a queste premesse, noi avremmo due tipi di verità come *adaequatio*: da un lato, la versione per così dire *minimale*, ovvero quella che combina il principio di equivalenza con il realismo ontologico, dall'altro la versione *metafisica*, che sintetizza la prospettiva minimale e il realismo<sub>m</sub>. In sostanza, il realista<sub>m</sub> ritiene che la natura del mondo, la sua essenza, le sue caratteristiche (dunque la sua verità), siano *indipendenti* dal soggetto conoscente, mentre per il realista ontologico la realtà è sì altro dal soggetto, nel senso di esserne ontologicamente e numericamente distinta, ma, ciò nonostante, essa appartiene alla sfera di interesse del soggetto. Le due posizioni sono simili, ma non identiche, dal momento che il realismo<sub>m</sub> non si limita a sostenere che la natura del mondo è indipendente dal soggetto, ma, più radicalmente, sottolinea soprattutto che permane indipendente da ciò che il soggetto *può conoscere*: le nostre teorie possono essere false oppure le migliori possibili, tuttavia non esistono basi epistemologiche certe per accettarle o per rifiutarle, non possiamo dunque esprimerci su di esse in maniera definitiva. Perciò, il realismo<sub>m</sub> prescinde – a parere di Putnam<sup>21</sup> – non solo dalle nostre *capacità* cognitive (ossia dal fatto che il soggetto sia in grado, attraverso una metodologia di indagine corretta, di arrivare alla cosa in sé), ma anche dai nostri *interessi* cognitivi (per dirla in breve, una teoria potrebbe essere falsa, pur soddisfacendo i più importanti criteri di logica epistemologica, semplicemente perché gli *standards* della nostra conoscenza potrebbero non essere definitivi e le nostre meta-teorie di riferimento potrebbero essere perfezionate, ad esempio, da esseri più intelligenti). A questa versione del realismo<sub>m</sub> si con-

<sup>21</sup> H. Putnam 1978: 125 e sgg.

trappone un anti-realismo<sub>m</sub> che sottolinea come la falsità della gnoscologia umana possa essere comprovata (anche nel caso di individui superiori) ancora soltanto attraverso l'utilizzo dei nostri stessi criteri di razionalità. È proprio a questo punto che, secondo la Clark, incontriamo Nietzsche: «stando alla mia lettura [...], egli ammette che le nostre migliori teorie possono essere false, e per questo che la verità è indipendente dalle nostre capacità cognitive. Ma dal momento che egli nega che la verità sia estranea ai nostri interessi cognitivi, rifiuta l'intuizione del realismo<sub>m</sub> secondo cui la realtà ha una determinata natura completamente indipendente dalla nostra struttura cognitiva» (Clark 1990: 51). Per riassumere, la Clark interpreta il realismo<sub>m</sub> come la tesi secondo cui la verità è completamente indipendente dalla nostra *struttura* cognitiva (ossia indipendente sia dalle nostre capacità che dai nostri interessi), mentre l'anti-realismo<sub>m</sub> criticherebbe proprio la radicalità di questa trascendenza. Tale contrasto, riprodotto a livello di filogenesi del pensiero occidentale, è ben rimarcato dalla natura antinomica delle riflessioni di Cartesio e di Kant; com'è noto, per garantire l'evidenza dei principi che sono attestati dalla chiarezza e dalla distinzione, Cartesio si affida direttamente all'esistenza di Dio. Kant, invece, mentre condivide il realismo<sub>m</sub> per ciò che concerne il noumeno, è anti-realista (e perciò anti-cartesiano) nella conoscenza della realtà fattuale. Ora, Nietzsche concorda con Kant nell'affermare che non possiamo conoscere le cose in sé, tuttavia è anti-kantiano per aver rifiutato il concetto stesso di cosa in sé: «perciò, sembra appropriato definire la sua posizione "neo-kantiana" perché ritengo che Nietzsche sia giunto ad essa attraverso l'accettazione [...] del rifiuto kantiano della nostra possibilità di conoscere la cosa in sé» (Clark 1990: 61). La possibilità della lettura neo-kantiana della Clark è però

tutt'altro che ovvia, soprattutto se si considerano le argomentazioni sviluppate in *Verità e menzogna*, lo scritto forse più citato dai cosiddetti interpreti radicali. Qui, com'è noto, il filosofo tedesco sembra rifiutare *in toto* la verità assimilandola alla menzogna – o, che è lo stesso se si prescinde dall'implicazione «morale» del termine menzogna, alla metafora poetica. La Clark insiste nel ritenere l'idea nietzschiana della verità assimilabile alla tipologia della struttura metaforica, o più in generale, al figurale; tuttavia, sarebbe errato sostenere che Nietzsche legittimamente concluda dalle sue premesse la *falsità* di ogni asserzione linguistica. In breve, possiamo supporre che *x* sia dello stesso colore di *y*, senza dover concludere che tra *x* e *y* ci sia una identità, ma limitandoci ad inferire una similitudine. In questo senso se l'affermazione "*x* è rosso" vuole solamente sottolineare che *x* è simile ad altre cose che chiamiamo rosse, non si vede su quali basi Nietzsche dovrebbe considerare questa frase metaforica o falsa. La *pointe*, a parere della filosofa americana, sta nel fatto che la posizione nietzschiana di *Verità e menzogna* deriverebbe non tanto da particolari sviluppi del problema del «linguaggio», bensì da un paio di residui metafisici ancora presenti nel sistema nietzschiano: una teoria della percezione di tipo rappresentativo e un'accezione particolare della verità come corrispondenza (intesa non tanto nella sua forma minimale, quanto piuttosto secondo i termini del modello metafisico). Spieghiamoci meglio. I passi su cui Nietzsche si esprime riguardo alla natura del linguaggio sono molteplici e indicativi: «noi pensiamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie. Come il suono si presenta in quanto figura nella sabbia, così l'enigmatico *x* della cosa in sé ora si presen-



ta come stimolo nervoso, ora come immagine, ora infine come suono» (VMSI, pp. 359-360). Dunque la *percezione* non ci dà altro che la *metafora* delle cose. Ora, queste considerazioni sulla funzionalità del *medium* linguistico hanno un'origine ben precisa e riconducibile, a parere della Clark, alla teoria nietzschiana della percezione oltre che al rappresentazionalismo di Schopenhauer<sup>22</sup>. Il binomio soggetto-oggetto in Schopenhauer è completamente risolto nell'atto formativo della rappresentazione – «egli sa con chiara certezza di non conoscere né il sole né la terra, ma solamente un occhio che vede il sole

<sup>22</sup> A questo riguardo sono interessanti le osservazioni di G. Stack 1983: 94 e sg., il quale riconduce la posizione nietzschiana all'influenza di Lange. La Clark, di contro, è dell'idea che attraverso la lettura di Lange – gioverà ricordare che questi riconduceva la percezione alla nostra costituzione psicologica – Nietzsche si sarebbe limitato a sviluppare la teoria rappresentativa della percezione (*the representational theory of perception*) tratta originariamente da Schopenhauer. In sintesi, Nietzsche prenderebbe l'avvio da posizioni filo-schopenhaueriane – la disputa tra Schopenhauer e Kant è riassunta bene dalla Crawford: «mentre Kant parte da una conoscenza indiretta e riflessa, Schopenhauer da una conoscenza intuitiva e diretta. Per Kant la filosofia è la scienza *dei* concetti, mentre per Schopenhauer la filosofia è la scienza *nei* concetti, tratta dalla conoscenza della percezione» (C. Crawford 1988: 31) – che rimarranno poi presenti lungo tutto l'arco della sua riflessione: 1) la divisione tra rappresentazione e cosa in sé; 2) l'idea che una immagine altro non sia che il risultato di una astrazione fisiologica dei sensi; 3) l'idea che comunque nessuna conoscenza percettiva possa da ultimo corrispondere all'oggetto di una rappresentazione; 4) la convinzione che la conoscenza vada fondata non sull'astrazione, ma su dati empirici; 5) l'idea che le parole siano realtà arbitrarie e di second'ordine; 6) perciò, che un pensiero astratto sia fundamentalmente inadeguato per esprimere il mondo (C. Crawford 1988: 35-36). Riguardo al rapporto Nietzsche-Lange cfr. C. Crawford 1988: 67-94, che riassume in cinque punti l'influenza di Lange sul giovane Nietzsche: «1) non possiamo mai andare al di là del fatto della nostra organizzazione 2) la filosofia è arte 3) l'importanza per Nietzsche della conoscenza delle teorie atomistiche e dinamiche, e delle ultime ricerche sulle forze e sulla materia, viste alla luce delle corrispettive prospettive di Lange 4) linguaggio e relazione soggetto/predicato e infine 5) le idee di Lange sulla teologia alla luce del darwinismo» (C. Crawford 1988: 69).

e una mano che sente il contatto di una terra; egli sa che il mondo circostante non esiste se non come rappresentazione, cioè sempre e soltanto in relazione con un altro essere, con il percipiente, con lui medesimo»<sup>23</sup> – perciò la posizione del filosofo della volontà è assolutamente radicale. Ora, pur accettando almeno nelle premesse il discorso di Schopenhauer, Nietzsche lo riadatta profondamente traendone da ultimo risultati molto diversi. In breve, egli si ricollega ai presupposti del rappresentazionalismo schopenhaueriano – ovvero all'assunto secondo cui non esistono oggetti extra-mentali, ma solo le loro rappresentazioni (derivanti dall'interazione tra immaginazione e stimolo nervoso) – per ricorreggerlo in senso prospettico. Ed è così che Nietzsche legge il fallimento del linguaggio in un'ottica di inadeguatezza ontologica, soprattutto là dove si pretende, attraverso questo strumento essenzialmente formale, di esprimere il metasignificato della realtà. In questo senso, la verità come rispecchiamento è l'obiettivo fallito (non perché non raggiungibile – il richiamo alla cosa in sé è più che mai forte – ma perché fino a ora mai raggiunto) della logica epistemologica (Clark 1990: 86). In questa fase la verità coincide con l'illusione, in primo luogo perché il linguaggio non è in grado di cogliere la cosa in sé, poi perché il vero è del tutto indipendente sia dagli esseri umani che dalle loro capacità cognitive. Tuttavia, in questi termini, la posizione di *Verità e menzogna* è aporetica, dal momento che vi si afferma una realtà (quella della cosa in sé) che non è in alcun modo verificabile. Negli scritti successivi però la situazione è diversa. In

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt as Wille und Vorstellung*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1819; trad. it. di N. Palanga, a cura di G. Riconda, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mursia, 1991: 39. In merito al rapporto Nietzsche-Schopenhauer sul tema del *Wille*, cfr. M. A. Gillespie 1995: 181-190.

un passo della *Gaia scienza* (GS, § 54 p. 75) la cosa in sé cessa di essere autoevidente e Nietzsche, continuando per altro a sostenere il rappresentazionalismo, riconduce la vita al sogno. Seguendo questa linea al filosofo tedesco non rimane che una possibilità: limitarsi a riconoscere come la realtà abbia un senso funzionale al soggetto (idealismo soggettivo: non esiste realtà al di là del soggetto), piuttosto che una sua sussistenza autonoma. In sostanza in *Verità e menzogna*, Nietzsche avrebbe rigettato la visione di Schopenhauer (secondo cui la realtà oggettiva si ridurrebbe a rappresentazione), e d'altro canto l'avallo comunque dato al rappresentazionalismo nella sua forma più debole (ossia come attestazione dell'inconoscibilità della realtà fenomenica) lo avrebbe spinto verso la fattualità della cosa in sé. Tuttavia le perplessità non sono del tutto risolte, dal momento che l'«in sé», stando alle premesse nietzschiane, non dovrebbe esserci per nulla accessibile – ciò sia che supponiamo che la realtà sia quella ipostatizzata dal sapere scientifico, sia che la assimiliamo al mobile flusso delle cose. Da siffatta *impasse*, come del resto nota Nietzsche stesso<sup>24</sup>, non è possibile uscire altrimenti che rifiutando il rappresentazionalismo. In questa situazione, è il prospettivismo del «secondo» Nietzsche a fornire una chiave interpretativa importante. Piuttosto che risolversi nell'equivalenza indifferenziata delle interpretazioni – tutte egualmente sostenibili, perché nessuna fondata in senso ultimativo – il prospettivismo si limiterebbe (mantenendo per altro la legittimità di una teoria minimale della corrispondenza) a sottolineare l'impossibilità effettiva di una descrizione finale del mondo: «noi siamo, dopo tutto, creature finite, con una limitata quantità di

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio *ABM*, § 15 p. 20.

tempo per scoprire la verità, mentre esiste sicuramente un infinito numero di verità da scoprire. Pertanto dobbiamo di sicuro aspettarci persone con differenti interessi che scopriranno differenti verità» (Clark 1990: 135)<sup>25</sup>. In questi termini prospettivismo non è sinonimo di relativismo dal momento che un criterio che permetta di scegliere tra le interpretazioni comunque esiste<sup>26</sup>; e se non si tratta di un principio metafisico che consenta di determinare inequivocabilmente senso e valore del vero, è però plausibile che in riferimento a due enunciati (e, dunque, a due interpretazioni) concorrenti ci si riferisca ad una terza posizione, per così dire neutrale, che consentirà una scelta, forse non assoluta (l'indecidibilità riguardo alla cosa in sé permane), ma operativamente efficace. Dunque, diversamente che in Danto, secondo la Clark è sempre possibile scegliere tra le interpretazioni, tuttavia non sulla base (epistemologicamente dubbia) dell'utilità, quanto piuttosto con l'ausilio di alcune (o una) prospettiva cognitivamente superiore (Clark 1990: 144).

L'approccio della Clark sarebbe abbastanza convincente, se non mostrasse uno dei limiti comuni alle interpretazioni analitiche: l'incapacità di integrare la cosmologia quantistica della potenza (soprattutto quella dei *Frammenti postumi*) con la restante parte dell'ontologia nietzschiana – in buona sostanza, sulla scia dell'approccio psicologico di Kaufmann (Clark 1990: 208-212). A questo riguardo la posizione di Bernd Magnus è significativa, dal momento che l'epistemologia viene riportata alla più vasta complessità dell'ontologia di Nietzsche. Se conoscere non è altro che articolare i significati del

<sup>25</sup> Per una critica a questa posizione si rimanda a R. L. Anderson 1995: 315-328.

<sup>26</sup> Su questo tema si veda anche D. C. Hoy 1986: 23-29.



mondo secondo una prospettiva creata da noi stessi, non solo le *Weltanschauungen* sono tra loro competitive, ma, quel che più conta, si relazionano sulla base di rapporti di forza che operano in direzioni inconciliabili: «la conoscenza è un processo di interpretazione che si basa su bisogni vitali e esprime la volontà di potenza come volontà di imporsi sul flusso incomprensibile del divenire. Così anche la scienza può essere definita o caratterizzata come la trasformazione della natura in concetti atti a governare la natura stessa» (Magnus 1978: 25)<sup>27</sup>.

Ora, seguendo Magnus, il rapporto conoscenza-volontà va affrontato secondo linee più generali riguardanti le cause della conoscenza, la sua natura e la relazione tra interpretazione, ciò che è interpretato e, da ultimo, il senso di verità dell'interpretazione stessa. Il fatto che il conoscere esprima una più originaria volontà di potenza non vuole semplicemente significare la necessità di leggere la gnoseologia nietzschiana in senso baconiano<sup>28</sup>; la questione segnala piuttosto i risultati del tutto eccentrici della speculazione del filosofo tedesco. Anzi-tutto, gioverà ricordare il senso «forte» che il termine interpretazione assume in Nietzsche; lungi dall'essere un sinonimo dell'opinione, l'interpretazione è infatti la sola forma di conoscenza possibile. Per essere più chiari possiamo servirci dello stesso esempio di Magnus. Aristotele ha elaborato dei trattati sull'arte di scrivere lettere. Supponiamo ora che qualcuno ci mostri uno scritto rinascimentale che tratta appunto questi temi; per varie ragioni potremmo supporre di possedere una co-

<sup>27</sup> Un'articolata recensione al testo di Magnus è in J. Salaquarda 1980: 432-440, e T. A. Long 1987: 437-443.

<sup>28</sup> Per uno sviluppo dell'influenza delle tematiche baconiane sulle opere di Nietzsche cfr., B. Magnus, S. Stewart e J. P. Mileur 1993: con particolare riferimento alle pp. 47-77.

pia dell'originale aristotelico. Durante l'esame del nostro manoscritto ci sarà forse dato notare che il testo deriva dalla comparazione di più fonti riorganizzate in un unico lavoro (ovviamente, previo raffronto e correzione delle parti discordanti). Dunque, il nostro manoscritto deriverà da altri manoscritti i quali, a loro volta, risulteranno essere anch'essi copie di altre copie. Ora, ammettiamo di ritrovare se non tutte, almeno alcune delle copie su cui si è fondata la redazione del manoscritto rinascimentale; ovviamente le differenze tra le diverse redazioni saranno considerevoli. Ogni lavoro di rilettura dell'originario trattato aristotelico comporterà una quantità di misinterpretazioni, di veri e propri errori di copiatura che via via andranno ad aggiungersi in ogni nuova versione. In breve, la posizione di Magnus si può riassumere in questi termini: «per Nietzsche la conoscenza è un testo (ri)costruito; il mondo è l'originale andato perduto» (Magnus 1978: 27). Fuori di metafora, intendere la conoscenza come un'attività *ricostruttiva* significa insistere sul ruolo attivo dell'interprete (soggetto) – impostazione questa già evidenziata da una certa filosofia neokantiana – tuttavia, nel caso di Nietzsche, la cosa avviene in una direzione del tutto particolare. L'originalità di Nietzsche sta non tanto nel fatto di aver sottolineato (kantianamente) l'impossibilità di conoscere la cosa in sé, quanto piuttosto nell'aver correlato l'oggettività (più presunta che reale) della conoscenza e il soggettivismo individualistico (desideri, speranze, memorie, paure...) dell'interprete. Per tornare al nostro esempio, è ovvio che il rapporto tra il testo aristotelico e le sue copie non potrà essere in alcun caso di mera corrispondenza, sarà invece il risultato della mediazione secolare di soggetto e oggetto (soggetto interpretante - oggetto interpretato), dunque la testimonianza più evidente della funzione dell'interprete.

Tuttavia l'esempio di Magnus non esprime completamente la posizione di Nietzsche. «Affermare che la conoscenza è un testo ricostruito equivale a presupporre in principio l'esistenza di un originale inaccessibile in base al quale va misurata l'adeguatezza della ricostruzione» (Magnus 1978: 28). Quando, per ritornare al nostro esempio, constatiamo l'esistenza di errori di copiatura o di sviste interpretative nell'ambito di un lavoro di trascrizione, ovviamente imputiamo tali lacune all'approccio più o meno adeguato dell'interprete. È però altrettanto ovvio che per sviluppare questo genere di considerazioni bisogna possedere il testo originale (nel nostro caso il testo aristotelico). Questa è appunto la seconda parte della metafora di Magnus: il mondo è l'originale andato perduto. Quindi Nietzsche non si limita a sottolineare come la struttura (soggettiva) delle facoltà percettive e conoscitive determini l'operatività della conoscenza; in realtà, le sue posizioni sono molto più radicali. Conoscere è interpretare, ovvero la validità della conoscenza non può misurarsi sui criteri della corrispondenza a un modello originale (in questo caso al mondo) semplicemente perché tale modello non esiste o, seguendo la nostra metafora, è andato perduto:

se il mondo è l'originale inaccessibile, non si può porre la questione della conformità della nostra conoscenza. Non esiste nessuna relazione di copia tra conoscenza e mondo, semplicemente perché, rigorosamente parlando, non esiste nulla da copiare. [...] Dunque, noi scegliamo tra prospettive alternative proprio come tra differenti versioni del manoscritto di Aristotele, ma non possiamo inferire dall'utilità o dalla coerenza di una determinata versione la sua "correttezza" o la sua "obiettività". Non possiamo, da ultimo, decidere la sua verità (Magnus 1978: 29).

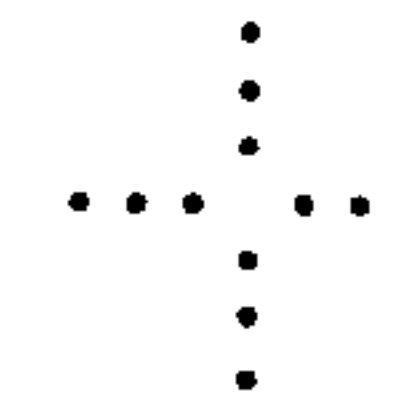
Se gli uomini non possono vivere senza la verità, ciò non significa che la verità debba realmente esistere. Stando al paragone con l'originale aristotelico, possiamo emendare un testo (fuor di metafora formulare un criterio di verità) basandoci esclusivamente sui rapporti comparativi tra le copie (ovvero, fondandoci sulla verifica intersoggettiva dei nostri criteri assiologici), senza per questo doverci rifare all'originale. La stessa cosa vale per Nietzsche: la conoscenza non si fonda sulla corrispondenza tra strutture cognitive e realtà esterna, ma semplicemente su di una coerenza di massima tra le interpretazioni. In questo senso la verità si trova sullo stesso piano dell'interpretazione e, più radicalmente, riveste una funzione logico-euristica che assomiglia per molti versi ai «paradigmi» di Kuhn<sup>29</sup>.

Ma, se la verità altro non è che errore, e i linguaggi ci seducono con la forza delle grammatiche, Nietzsche ci suggerirà forse di abbandonare il discorso razionale, le reificazioni metafisiche e la stessa logica discorsiva a vantaggio di un'esperienza per così dire «mistica» dell'essere quale flusso indifferenziato? E inoltre: «se la verità è un errore; se siamo sedotti nell'offrire interpretazioni del mondo sistematicamente devianti; se la conoscenza è volontà di potenza; se tutto sta in questi termini non è come dire che anche questa [la prospettiva nietzschiana; N.d.A.] è un'espressione della volontà di potenza, un errore, una costruzione sistematicamente deviante, una interpretazione, una prospettiva?» (Magnus 1978: 31). I limiti logici del discorso nietzschiano – in questo caso Magnus allude chiaramente al paradosso del mentitore – non sono né occultati, né giustificati, ma semplicemente lasciati essere in tutta la loro portata

<sup>29</sup> T. Kuhn 1962, e Id.: 1970.



etero ed auto-destrutturante; del resto lo stesso Nietzsche si era reso conto, senza per altro preoccuparsene eccessivamente (ABM, §. 22 pp. 27-28), dei problemi di autoreferenzialità cui dava luogo la sua speculazione: «se la volontà di potenza nietzschiana deve essere intesa [...] come un'interpretazione, allora essa deve competere con tutte le interpretazioni rivali. Siamo nuovamente nella (analoga) situazione di dover scegliere tra copie rivali del manoscritto di Aristotele andato perduto [...]. Ma allora perché la prospettiva di Nietzsche [...] dovrebbe essere l'approssimazione più vicina al nostro originale inaccessibile?» (Magnus 1978: 31). Ora, è ovvio che questi problemi sono ad un tempo tangenti e complementari rispetto a quelli sul senso della verità: per esempio, nel dire che alla verità non appartiene la dimensione della cogenza metafisica, Nietzsche non intende comunicarci ancora *una* verità – anche se forse si tratta dell'ultima verità, espressa nella forma del debolismo argomentativo o della drammaturgia iperbolica dell'aforisma? Magnus non vuole (o forse non può) dare una risposta che risolva queste aporie; Nietzsche, a suo giudizio, ci porta ai limiti della logica, là dove il pensiero discorsivo frantuma la propria volontà enciclopedica. Se non è consentito oltrepassare la logica, sarà almeno necessario rimanervi all'interno avendo ben presenti le ragioni di *instrumentum* che la formano. Nietzsche perciò non intende semplicemente evadere i normali canoni razionali (anche se certamente le possibilità dell'argomentazione sono, nel suo caso, spinte all'estremo), piuttosto, sospendendo almeno in parte le griglie concettuali imposte dal *logos* sul flusso della realtà, cerca di riportare lo sguardo sull'originario polimorfismo delle cose. Per essere più chiari possiamo ancora una volta servirci, con Magnus, di un esempio: la figura sottostante a prima vista verrà interpretata come la rappresentazione di una croce;



tuttavia, si può dire con altrettanta certezza che essa è semplicemente la raffigurazione di una serie di punti disposti secondo due assi perpendicolari. Quale delle due letture è la più fondata? Come si vede, non ha neppure senso porre la domanda. Così per Nietzsche; le interpretazioni – dati certi criteri di coerenza logica (nel nostro caso non avrebbe senso leggere la figura come la rappresentazione di una zebra) – sono per lo più tutte possibili e costituiscono l'espedito euristico per rendere abitabile il mondo: la verità, se esiste, si è obliata nella prospettiva, si è eternamente differita nella frammentazione dei giochi prospettici. Il vuoto interpretativo in Magnus è evidente e dichiarato: la logica epistémica – come del resto confermerà Danto in un discorso pronunciato presso l'*American Philosophical Association's Eastern Division* (1985) – non è in grado di ricondurre entro i propri limiti la complessità semantica e simbolica di un pensiero che, se si richiama alla logica e alle grammatiche, è solamente per superarle destrutturandole dall'interno.

### 3.3. *Significati dell'Eterno Ritorno*

Gran parte del più o meno presunto misticismo nietzschiano è espresso dall'Eterno Ritorno, il più abissale e il più enigmatico dei pensieri del filosofo tedesco:

la posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina *dell'eterno ritorno dell'uguale* [...] La dottrina contiene una asserzione sull'ente nel suo insieme. L'aspetto desolato e sconsolato di questa dottrina

balza subito all'occhio. Per questo, già nell'udirli, la respingiamo. Siamo tanto più recalcitranti nei suoi confronti quanto più ci rendiamo conto che essa non può essere "dimostrata" al modo in cui solitamente ci si immagina una "dimostrazione". Non può dunque stupire il fatto che ci si scandalizzi di questa dottrina e che ci si rassegni assai malvolentieri ad essa, seguendo diverse scappatoie. O la si respinge semplicemente dalla filosofia di Nietzsche; oppure la si annovera per forza di cose tra le sue componenti, costretti dal fatto che vi compare con insistenza. In questo caso la si spiega come qualcosa di eccentrico e di impossibile, da valutare soltanto come professione di fede personale; essa non rientrerebbe nel sistema vero e proprio della filosofia di Nietzsche<sup>30</sup>.

Così si esprimeva ancora Heidegger. E di certo, a ben guardare, Nietzsche non ha fatto molto per chiarire le stratificazioni di significato sottese nella sua teoria, tanto che i critici sono stati per lo più costretti a muoversi tra formulazioni ipotetiche (*Gaia scienza*<sup>31</sup>), appunti provvisori e non preparati per la stampa (*Frammenti postumi*), e i racconti visionari dello *Zarathustra*: «quasi tutti i filosofi analitici contemporanei tendono a ignorare questa dottrina [...]. Essa rappresenta per la maggior parte di loro semplicemente un nuovo eccesso concettuale nel lavoro di un polemista cronicamente eccessivo» (Magnus 1978: 70).

Come ogni «enigma», ha ovviamente suscitato curiosità, dando vita a due letture dominanti e concorrenti: quella empirico-cosmologica e quella normativa. In realtà le due interpretazioni, per quanto separate, si intendono solamente a partire da una linea di interrogazione comune; se infatti alla domanda «che cosa ritor-

<sup>30</sup> M. Heidegger 1961: it. 217-218.

<sup>31</sup> Cfr. GS, § 341 pp. 201-202.

na» rispondiamo «l'universo fisico» (lettura cosmologica), è ovvio che il passo successivo, data per certa la ripetizione ciclica della fattualità storico-cosmologica, sarà quello di domandarsi «come ci si debba comportare» (linea normativa). Insomma, la cosmologia si perde nell'assiologia, e i problemi di certo non mancano. Mentre è ormai quasi universalmente riconosciuta l'impossibilità di accreditare un valore scientifico alle riflessioni di natura cosmologica, la questione è più complessa se si segue la *lignée* normativa: cosa fare dell'esortazione a vivere *come se* ci fosse l'eterno ritorno, se questo ha (o non ha) già trovato conferma cosmologica? Sarebbe un po' come esortare un individuo (che di fatto vive soggetto alla legge di gravità) a vivere *come se* tale legge esistesse. E, d'altra parte, se si verifica l'infondatezza scientifica della linea cosmologica (cioè, di fatto, nulla è mai ritornato, né si può ragionevolmente supporre che ritorni) siamo poi sicuri che il discorso nietzschiano conservi un qualche valore normativo? Perciò, per fare un po' d'ordine e non costringere l'interrogazione sul Ritorno a implodere in se stessa, converrà tenere separate le considerazioni cosmologiche da quelle normative. Cominciamo dal primo punto, quello della scientificità dell'eterno ritorno. Stando a Danto, i passi indicativi in questo senso sono soprattutto due (Danto 1965: 205):

se il mondo *può* essere pensato come una determinata quantità di forza e come un determinato numero di centri di forza – e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e quindi *inservibile* – ne segue che esso deve percorrere un numero calcolabile di combinazioni nel gran gioco di dadi della sua esistenza. In un tempo infinito, ogni possibile combinazione sarebbe una volta, quando che fosse, raggiunta; sarebbe anzi raggiunta infinite volte. E poiché tra ogni "combinazione" e il suo prossimo "ritorno" dovrebbero essere passate tutte le



altre combinazioni possibili, e ciascuna di tali combinazioni determinerebbe l'intera successione delle combinazioni della stessa serie, sarebbe con ciò dimostrato un circolo di serie assolutamente identiche: il mondo come circolo che si è già innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo gioco all'infinito (FP 1888-1889, 14-[188], p. 165).

e ancora:

la misura della forza del cosmo è *determinata*, non "infinita" [...] Conseguentemente, il numero delle posizioni [*Lagen*], dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi [*Entwicklungen*] di questa forza è certamente immane e praticamente "*non misurabile*"; ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva: fino a questo attimo è già trascorsa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già *essere esistiti*. *Consequentemente*, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che l'ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro! Tutto è esistito innumerevoli volte, in quanto la condizione complessiva di tutte le forze ritorna sempre (FP 1881-1882, 11-[316], p. 382).

Magnus completa la ricostruzione di Danto riportando anche la parte conclusiva del brano sopra citato (Magnus 1978: 76):

*se mai, (a parte ciò)* sia esistito qualcosa di uguale, è assolutamente indimostrabile. Sembra che la situazione complessiva plasmi di nuovo, fin nei minimi particolari, le *qualità*, talché due diverse situazioni complessive non possono avere nulla di uguale. In *una* situazione complessiva, può esservi qualcosa di uguale, per esempio *due foglie*? Ne dubito: ciò presupporrebbe che esse avessero una nascita assolutamente uguale, e con ciò dovremmo *supporre* che, *indietro, fino a tutta l'eternità*, vi sia stato qualcosa di uguale, nonostante tutti i muta-

menti delle situazioni complessive, e la creazione di nuove qualità – ipotesi impossibile! (FP 1881-1882, 11-[316] p. 383)).

Stando a Danto, i capisaldi della cosmologia nietzschiana sarebbero riconducibili a tre punti fondamentali:

- 1) la somma totale dell'energia dell'universo è finita,
- 2) il numero delle posizioni (*Lagen*) dell'energia è finito,
- 3) l'energia si conserva.

I tre assunti sono manifestamente indipendenti l'uno dall'altro: «la verità di (3) è compatibile con la verità e la falsità di (1), e viceversa. E (2) può essere falso anche se (1) e (3) fossero veri. Inoltre, Nietzsche sembra considerare (2) sott'inteso da (1), ma non è così» (Danto 1965: 206). Se poi consideriamo le posizioni di cui parla Nietzsche secondo una accezione naturalistica c'è anche il caso che (1) e (3) siano veri e (2) falso, con il che il discorso di Nietzsche sarebbe manifestamente insostenibile<sup>32</sup>. Per comprendere meglio, si immagini un sistema conservativo dotato di una quantità di energia stabilita<sup>33</sup> – per semplicità diremo che l'energia in que-

<sup>32</sup> Per chiarire questo punto sono utili anche le osservazioni di M. C. Sterling 1977: 261-291, B. Magnus 1979: 362-377, A. Moles 1990: 289-290.

<sup>33</sup> In merito alla discussione sui fondamenti *scientifici* del ritorno, probabilmente Danto aveva in mente lo studio di G. Simmel 1907: «si pensino tre grandi ruote che corrono intorno ad un comune asse. Su ciascuna di esse è segnato un punto e certo in modo tale che in un qualsiasi istante questi tre punti si trovano su di una retta, che è indicata da un filo teso sulle ruote. Si lascino allora girare le ruote, e certo così che la seconda ruota il doppio più veloce che la prima. I due punti, poi, segnati su esse si troveranno di nuovo in comune sotto il filo solo nell'istante, quando la prima ruota ha compiuto un giro, ma la seconda due; e poi di nuovo per tutto il secondo giro della prima e il quarto della seconda ruota; in breve, la posizione iniziale per queste due ruote seguirà esclusivamente secondo  $n$  giri interi della prima e  $2n$  giri della seconda. Alla terza ruota si dà una velocità di rotazione di

stione ammonta ad un numero finito, ad esempio 6. Supponiamo ancora che una parte di energia sia cinetica, e che alla crescita dell'energia cinetica corrisponda una diminuzione dell'energia potenziale; le variazioni saranno tali per cui mentre l'energia potenziale si avvicina allo zero, quella cinetica si approssimerà a sei. Si potranno avvicinare asintoticamente i due limiti (0 e 6) senza mai raggiungerli. Ora, supponiamo che le *posizioni* (Lagen) di cui parla Nietzsche corrispondano all'ammontare dell'energia cinetica più quella potenziale ad ogni istante dato; ovviamente ne seguirebbe che «potrebbe esserci un infinito numero di *Lagen*, senza che nessuno di questi possa più ritornare» (Danto 1965: 206)<sup>34</sup>. Alla luce di queste considerazioni, sarebbe pro-

$1/\pi$  della prima ruota. Se questa prima ha dunque concluso  $1, 2, 3 \dots n$  giri, la terza ha ruotato  $1/\pi, 2/\pi, 3/\pi \dots n/\pi$  volte. Per la natura del numero nessuna di queste frazioni può essere un numero intero. Vale a dire che la terza ruota non avrà mai compiuto un numero intero di giri, quando la prima ruota ha compiuto un giro intero. Ma poiché allora alla simultanea posizione del punto contrassegnato sulla prima e di quello sulla seconda ruota al di sotto del filo, secondo quanto detto sopra, si può giungere poi, quando la prima ruota ha fatto un giro intero ogni volta, così il punto indicato della terza ruota non può mai passare il filo nell'istante in cui questi punti delle altre due ruote si trovano sotto di lui. Cioè: la posizione dei tre punti, da cui il movimento ha avuto inizio, non può ritornare in eterno [...] Soltanto, la pura possibilità schizzata poco fa è sufficiente a mostrare la presunta DIMOSTRAZIONE dell'eterno ritorno dell'uguale come illusione» (G. Simmel 1907: it. 247-248). Una confutazione della critica di Simmel è in A. Moles 1990: 306-307.

<sup>34</sup> Anche se ammettiamo – precisa Schacht 1983: 264 – che il mondo sia composto di un numero finito e definito di centri di forza che preservano la loro identità nonostante i mutamenti e le diverse combinazioni che formano in un tempo infinito, queste supposizioni, da sole, non bastano a sostenere la tesi secondo cui ogni combinazione dovrebbe ritornare un infinito numero di volte. Per poter avallare questa conclusione «si dovrebbero introdurre altre assunzioni riguardanti la possibilità e la probabilità, la cui giustificabilità (per non parlare dell'applicabilità in questo contesto) è problematica» (*ibidem*). Inoltre,

prio la parte di brano tralasciata da Danto e invece evidenziata da Magnus a conferire al Ritorno un senso del tutto differente. In assenza di prove empirico-cosmologiche non possiamo dimostrare l'esistenza di una configurazione identica e precedente alla nostra, semplicemente perché questa stessa presa d'atto – ovvero la constatazione del fatto che la nostra configurazione è identica a innumerevoli altre già accadute – sarebbe sufficiente a differenziare le due configurazioni. Non esistono perciò prove empiriche per giustificare l'asserzione cosmologica del ritorno, e inoltre due configurazioni discrete (*a* e *b*) non possiedono un contenuto identico proprio in quanto sono *differenti* (*a* e *b*) e non *uguali* (*a* e *a* o *b* e *b*). Perciò, un'interpretazione del Ritorno che segua questa linea evidenzia soprattutto tre punti: primo, l'indimostrabilità dell'eterno ritorno da una prospettiva empirica, vale a dire l'indimostrabilità del fatto che una configurazione «a» sopporti l'esistenza di un'altra configurazione «a»; ciò significa anche che ogni configurazione deve essere formata da almeno due elementi (*a* e *b*) che non hanno al loro interno nulla di comune né, tantomeno, di sovrapponibile. E, terzo, che all'interno di ogni configurazione (*a* e *b*) le rispettive formulazioni sono talmente diversificate da escludere qualsiasi possibilità di identificazione (Magnus 1978: 80). Ora, sulla base di queste e di altre considerazioni di carattere

stando ai presupposti introdotti da Nietzsche, non è per nulla consequenziale che tra ogni combinazione e il suo successivo ritorno intercorrano tutte le rimanenti combinazioni possibili. «Perciò, per una varietà di ragioni, questo argomento deve essere considerato come uno degli esperimenti di pensiero falliti da Nietzsche. Il suo fallimento comunque non è un grande problema [...] La totalità della sua cosmologia non si regge o cade sulla base del ritorno; e la stessa cosa vale per il resto della sua filosofia, dalla sua antropologia alla sua teoria dei valori» (R. Schacht 1983: 265).



linguistico a proposito della differenza semantica – probabilmente non colta perfettamente da Nietzsche – tra *Lage* e *Gesamtlage* (Magnus 1978: 80-85), Magnus conclude che il filosofo tedesco era a tal punto consapevole dell'insostenibilità della sua cosmologia, da scegliere di proposito di non pubblicare i propri appunti. Insomma, se Nietzsche si era reso conto della lacunosità logica del Ritorno e, ciononostante, lo considerava una delle sue conquiste filosofiche più rilevanti, probabilmente bisogna concludere che esso rappresentava qualcosa di più e di diverso rispetto a una semplice costruzione logica<sup>35</sup>. L'alternativa più probabile è che Nietzsche vi scorgesse la possibilità di una nuova fondazione etico-normativa, unitamente a una nuova e per la verità assai complessa idea della temporalità.

Veniamo perciò all'approccio normativo. Abbiamo già accennato come anche questa interpretazione non sia del tutto priva di inconvenienti. La confutazione dell'Eterno Ritorno a livello cosmologico finisce per porre una seria ipoteca anche sui suoi possibili significati normativi (sarebbe un po' come pensare che gli individui continuino a credere nell'inferno – e soprattutto a comportarsi *come se* l'inferno effettivamente esistesse – anche dopo avere ottenuto le prove tangibili del contrario)<sup>36</sup>. Proprio per aggirare questo inconve-

<sup>35</sup> Cfr. in merito R. Pfeffer 1965: 276-300, B. Magnus 1978: 179 e G. J. Stack 1983: 32-44.

<sup>36</sup> L'esperienza di sconvolgimento psichico che Nietzsche collega al Ritorno in realtà non è poi così ovvia. Simmel, ad esempio, nota come sia giustificabile solamente attraverso una certa inadeguatezza da parte di Nietzsche nella comprensione logica. Ciò che è importante notare, sottolinea Simmel, è l'impossibilità di operare una sintesi tra le infinite ripetizioni: «se si ripete un'esperienza vissuta nella mia esistenza, questa ripetizione come tale per me può conseguire il risultato più enorme; ma certo solo, perché io ricordo ancora la prima, solo, quando la seconda si imbatte in una condizione del mio Essere o della mia

niente Magnus è dell'idea che si debba attribuire all'accezione normativa del Ritorno in prima istanza la funzione di mito o, meglio, di contro-mito. Nietzsche avrebbe elaborato questa grandiosa allegoria per vanificare la portata speculativa del mito per eccellenza: il mito della caverna (Magnus 1978: 159). In questo mito Platone articola una delle più famose distinzioni tra essere e divenire, anticipando le basi teoriche dell'analoga differenziazione cristiana: «ho suggerito [...] che la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno adempie la funzione di un contro-mito; un contro-mito eterno che serve a santificare e a consacrare il transitorio flusso dell'esistenza, quel flusso temporale che i filosofi già prima di Platone hanno battezzato con il nome di "divenire"» (Magnus 1978: 162). Insomma, un'allegoria anticristiana ed antiplatonica giocata contro una tradizione intrinsecamente cristiana e platonica<sup>37</sup>. Però, a ben guardare, il problema rimane: posto infatti che il Ritorno come contro-mito abbia la funzione di sovvertire il ni-

coscienza modificata dalla prima. Ma se si finge il caso – empiricamente impossibile – che questa seconda esperienza mi trovi in uno stato assolutamente eguale al primo, la mia reazione in conseguenza di ciò sarebbe assolutamente identica alla prima, e il fatto che è una ripetizione non potrebbe avere per me il minimo significato» (G. Simmel 1907: it. 248). Lo stesso discorso vale per il ritorno dell'intera esistenza: la seconda volta avrebbe un significato che può aggiungere qualcosa alle esperienze della prima, soltanto se in entrambe ci fosse lo stesso io sostanziale e immutabile. Ma in realtà «se fosse in questa seconda esperienza qualcosa reale, di qualitativo, attraverso cui essa richiami l'attenzione sulla prima e su ciò che essa deve per la circostanza di essere la posteriore, non sarebbe l'esatta ripetizione della prima, bensì appunto per questo motivo sarebbe differente da essa» (*ivi*: 249).

<sup>37</sup> Sullo stesso tema cfr. M. Heidegger 1961: it. 219: «la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale non è una dottrina qualsiasi sull'ente accanto ad altre, ma è una dottrina nata dal più duro confronto con il modo di pensare platonico-cristiano e con la sua incidenza e degenerazione in età moderna».



chilismo passivo<sup>38</sup>, non si vede come si possa ottenere questo risultato facendo leva esclusivamente sul suo carattere mitico – di nuovo, se si desse all'inferno un valore prettamente simbolico non si avrebbe ragione di temerlo, né di vivere in modo tale da evitarlo. Tuttavia, almeno in un caso il Ritorno conserva una implicazione psicologica interessante: proviamo infatti a pensarlo come un *test*<sup>39</sup> capace di verificare la nostra capacità di accettazione della vita. «Si compari ad esempio la domanda nietzschiana – vorresti vivere questa stessa vita eternamente? – con la domanda che le persone di fatto si pongono: se tu dovessi rifare tutto, vorresti sposarmi di nuovo?» (Clark 1990: 269)<sup>40</sup>. La reazione a questa

<sup>38</sup> Per un approfondimento della distinzione nietzschiana tra nichilismo passivo e nichilismo attivo cfr., oltre a A. Danto 1965: 28 e sgg., M. A. Gillespie 1995: cap. VI, 178-181.

<sup>39</sup> T. J. Altizer 1985: 232-246, avalla l'idea di un Ritorno inteso come *test* esistenziale: «l'idea dell'Eterno Ritorno rappresenta il supremo cambiamento che noi possiamo operare, l'ultimo *test* di coraggio, dal momento che pone la domanda se noi affermiamo la vita qui ed ora. Si tratta dell'imperativo categorico nietzschiano – il più terribile e pauroso che un uomo abbia mai mostrato, dal momento che richiede un atto di totale affermazione» (ivi: 241). Il significato etico-esistenziale del resto è riconosciuto come il più probabile anche da G. Deleuze 1985: 80-106: «cosa può essere utilizzato come principio di selezione? La risposta nietzschiana è: l'Eterno Ritorno. Dapprima oggetto di disgusto, l'Eterno Ritorno vince il disgusto e trasforma Zarathustra in un "convalescente" – lo "consola". Ma in che senso l'Eterno Ritorno è selettivo? Prima di tutto, come pensiero, conferisce alla volontà un ruolo pratico. L'Eterno Ritorno dà alla volontà un ruolo tanto rigoroso quanto l'imperativo categorico kantiano. Abbiamo già sottolineato come l'Eterno Ritorno, come dottrina fisica, sia la nuova formulazione di una sintesi speculativa. Come pensiero etico, l'Eterno Ritorno è una nuova formulazione di una sintesi pratica: *qualunque cosa tu vuoi, devi volerla in maniera tale da volere anche il suo Eterno Ritorno*» (ivi: 100). Discorso analogo vale per R. Schacht 1983: 258: «il problema dell'eterno ritorno di tutti gli eventi senza addizione, sottrazione o alterazione, dovrebbe costituire, dal suo punto di vista, un formidabile [...] *test* della "forza" e dell'"abilità" di ciascuno ad affermare la vita così com'è».

<sup>40</sup> Una dettagliata analisi della posizione della Clark è in B. Magnus, S. Stewart e J. P. Mileur 1993: 30-32.

domanda, di solito viene considerata dagli psicologi indicativa rispetto alla volontà o meno di confermare non solo una scelta, ma un intero tratto di vita già compiuto; analogamente, rispondere onestamente alla domanda del demone (GS §. 341, p. 201) equivale a vincere il nichilismo passivo<sup>41</sup>, ovvero la possibilità più inquietante che si spalanchi davanti al Ritorno. Perciò una risposta immediatamente emotiva (che prescindendo dal vaglio critico della coscienza) e positiva indicherebbe che è stato superato l'atteggiamento distruttivo nei confronti della vita. Ma in questo modo che ne è dell'altro elemento in gioco nell'Eterno Ritorno, ovvero del tempo? Esaminiamo un passo dello *Zarathustra* intitolato «la visione e l'enigma»:

“Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte sono io –: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Questo* – tu non potresti sopportarlo!”. Qui avvenne qualcosa che mi rese più leggero: il nano infatti mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su di un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, era una porta carraia. “Guarda questa porta carraia! Nano! Continuai: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta è all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori dalla porta è in avanti – è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: “attimo” [...] “Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo”. “Tu spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere le cose troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato – e sono io che ti ho portato in *alto*. Guarda, continuai, quest'at-

<sup>41</sup> Per una attenta analisi del nichilismo nietzschiano ci si può riferire a W. Müller-Lauter 1971: 66 e sgg., e a F. Vercellone 1992: 55-85.



timo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità. Ognuna di queste cose che *possono* camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? [...] E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso (CPZ, pp. 191-192).

Dalla porta maestra (dall'attimo) si dipartono due strade che sono opposte e che si contraddicono l'un l'altra: una percorre un'eternità all'indietro (passato), l'altra in avanti (futuro). Zarathustra distingue tra passato e futuro, ma ciò che effettivamente lo interessa è l'eternità rivolta al passato; nessuno ha mai percorso per intero queste due vie, e, ciò che più conta, esse non si incontrano formando un circolo come (ovviamente) pensa il nano, piuttosto danno luogo ad una contraddizione, le cui ragioni a prima vista non sembrano essere del tutto chiare (Stambaugh 1972: 38). Per comprendere il senso di questa contraddizione è necessario distinguere tra lo spaziale e il temporale; le due strade che si allontanano dall'attimo sono spazio, altrimenti non potrebbero incontrarsi, né, tantomeno, chiamarsi strade. Anche l'attimo, interpretato come una porta in cui passato e futuro vengono in contatto, è spazio, almeno nel senso di permettere al flusso temporale di trascorrerlo. Tuttavia il senso della compresenza di passato e futuro nell'attimo non è spaziale. In questo caso Nietzsche vuole attirare la nostra attenzione sullo statuto ontologico dell'attimo, farci soffermare sull'attimo. Nella successione del tempo non ci può essere contraddizione, è solo nell'attimo, ovvero nell'assenza di dimensione e di successione, che passato e futuro arrivano a contraddirsi: «passato e futuro si incontrano nel momento, e in nessun altro po-

sto. Passato e futuro, e così tutto il tempo, e l'eterno ritorno stesso, sono nell'*attimo*» (Stambaugh 1972: 41). Nessuno, ribadisce Zarathustra, ha mai percorso per intero una delle due strade; ciò significa che non è mai ritornato nulla, almeno nel senso che nulla è mai arrivato in quel punto in cui l'eterno futuro incontra l'eterno passato. Perciò, quella banale circolarità del tempo in cui tutto semplicemente ritorna ripetendosi non ha ragion d'essere. Passato e futuro allontanandosi dall'attimo cessano di contraddirsi, mentre, nell'attimo, sono fondamentalmente la stessa cosa; in questo senso tutte le cose che sono già state, ugualmente, allo stesso modo saranno. Non ha perciò senso, nel caso dell'idea di temporalità indicata da Nietzsche, parlare di una sostanza-soggetto che ritorna incessantemente in un arco di tempo ciclico; ciò che si ripete è invece l'*identico*, ossia l'attimo inteso come contrazione temporale e assenza di sostanza. In questa prospettiva, la storia insieme alla sua teleologia diventa secondaria, mentre l'attimo è il nuovo soggetto di una temporalità in cui passato e futuro non sono più separati, ma coincidenti in un'unica dimensione.

### 3.4. *Ontologia della potenza.*

La filosofia della potenza ha radici complesse che vanno ben al di là della semplice elaborazione teorico-speculativa: in realtà, la posizione nietzschiana nasce da una approfondita critica al materialismo meccanicistico, accusato di svuotare e di impoverire il significato della realtà. Ad inizio secolo l'orientamento prevalente in ambito scientifico era quello del graduale riduzionismo metafisico e dell'analisi meccanicistica dei fenomeni fisici. E Nietzsche, anche attraverso le letture di F.A.

Lange, E. Mach e R. Boscovich, si era fatto un'idea ben precisa a riguardo. Già a partire dal 1850 l'atomismo materialistico si era enormemente diffuso: grazie ai lavori di John Dalton (*New System of Chemical Philosophy*, 1808) e di J. Faraday, tutti i principali fenomeni elettrici e fisici erano ormai intesi attraverso la mediazione del modello quantistico-materialista. In questa situazione, le prospettive di Lange e di Boscovich fornirono a Nietzsche la chiave teorica per elaborare una via concretamente alternativa al materialismo. Lange nella sua *Geschichte des Materialismus* nota come l'atomismo di Dalton sia permeato da una forte tendenza rappresentativa; il che lo fa concludere che nemmeno la chimica può del tutto liberarsi dal rappresentazionalismo: «questa valutazione convenzionalista di un modello teorico figurale è sostenuta anche da Nietzsche, specialmente per ciò che concerne la teoria atomica. Egli dunque sostiene che l'atomismo è una rappresentazione figurale o una costruzione finalizzata al calcolo» (Stack 1983: 226). In questo senso l'elaborazione fisico-matematica di Roger Boscovich<sup>42</sup> era proprio ciò che faceva

<sup>42</sup> Roger Joseph Boscovich nasce il 18 settembre 1711 a Ragusa, in Dalmazia, da una numerosa famiglia cattolica. Branislav Petronievic', professore di filosofia all'Università di Belgrado, scrive di lui che fu ad un tempo filosofo, astronomo, fisico, matematico, storico, ingegnere, architetto e poeta. La sua opera principale, *Theoria Philosophice Naturalis Redacta ad Unicum Legem Virium in Natura Existentium*, pubblicata per la prima volta a Vienna nel 1758, fu ultimata in latino nel 1763.

Nietzsche lesse direttamente l'opera di Boscovich già nel 1866, come ci testimoniano due lettere inviate a Gersdorff e Mushacke, rispettivamente nell'agosto e nel novembre dello stesso anno, considerandola di estremo interesse. In realtà l'influenza della filosofia della natura di Boscovich sul sistema nietzschiano fu vastissima e soprattutto, a tutt'oggi, largamente misconosciuta – il tutto probabilmente anche a causa dell'abilità nietzschiana nel dissimulare le proprie fonti. Per una prima trattazione del rapporto Nietzsche-Boscovich si rimanda a G. Whitlock 1996: 200-220.

al caso di Nietzsche: Boscovich critica la nozione di *Klümppchen-Atom* (teoria per altro sostenuta in seguito anche da Lange), mentre nella sua *Teoria* elabora una alternativa che per molti aspetti anticipa l'idea nietzschiana dei *Kraft-centra*, ponendo le basi teoriche del *Wille*<sup>43</sup>: «ciò che comunque va tenuto a mente è che Nietzsche, il convenzionalista *par excellence*, era del tutto consapevole del fatto di adottare la teoria fisica dei punti di forza provvisoriamente [...]. A parte il tono assertorio che Nietzsche utilizza in alcuni brani dei suoi appunti, il suo approccio alla teoria scientifica è del tutto strumentale e convenzionale» (Stack 1983: 227). Cresciuto sui testi di Lange<sup>44</sup>, Nietzsche ben conosceva quell'illusione che generalmente induce i fisici teorici a ritenere di aver raggiunto la conoscenza allorché la simbolizzazione di un evento in *eine mathematische Formel* diventa possibile. Purtroppo, o per fortuna, anche in queste costruzioni teorico-scientifiche l'elemento simbolico-antropomorfo rappresenta il nucleo irrisolvibile e portante, quello che consente di trasformare la semantica dei quanti (forze, impulsi) in un linguaggio tipicamente logocentrico: «la differenza rilevante tra Nietzsche e quelli che egli accusa di nuovo e inconscio antropomorfismo, è nel fatto che lui pone le carte in tavola e apertamente ammette che la *sua* interpretazione della realtà è una costruzione antropomorfica» (Stack 1983: 241). In questo modo le perplessità logiche che generalmente gli interpreti oppongono alla filosofia della potenza –

<sup>43</sup> Per un raffronto tra le posizioni di Boscovich e quelle di Nietzsche si rimanda a A. Moles 1990: 174-177.

<sup>44</sup> Sull'interesse di Nietzsche per Lange, oltre alla monografia di G. J. Stack 1983, cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien» 7, 1978, pp. 236-260, K. J. Ansell-Pearson 1988: 539-554, C. Crawford 1988: cap. VI, 67-69, A. Moles 1990: 61-62, P. Poellner 1995: 139 e sgg.



che ne sarà, è l'obiezione più comune, della «filosofia positiva» di Nietzsche se tutto si riduce a interpretazione, dunque, a una visione del mondo che in linea di principio può essere sostituita con un'altra magari più efficace? siamo forse costretti a concordare con una interpretazione à la Heidegger, in cui la Potenza è la manifestazione più visibile di una ricaduta nella metafisica<sup>45</sup>? – non sembrano più così irrisolvibili. Il *Wille* è il dato essenziale dell'ontologia nietzschiana: le cose *sono* (non *hanno*) volontà di potenza, niente altro (Danto 1965: 215). Quello che nella metafisica tradizionale era considerato un semplice accidente (la volontà appunto) è ora uno strano tipo di sostanza, dinamica e fluida. Perciò, da subito le difficoltà (soprattutto linguistiche) sono evidenti e importanti. In genere siamo abituati a pensare che un soggetto (sostanza) *abbia* una volontà (attributo), e non che coincida con uno dei suoi attributi. Nel caso di Nietzsche invece «non dobbiamo pensare più a lungo in termini di "cose", ma piuttosto in

<sup>45</sup> M. Heidegger 1961: it. 397-398: «finora, la posizione occidentale nella decisione e nei confronti della decisione tra il predominio dell'ente e il dominio dell'essere, [...] si è dispiegata e sviluppata completamente in un pensiero che si può designare con il nome di "metafisica". Qui "fisica" vuol dire ciò che è "fisico" nel senso originariamente greco di τὰ φύσει ὄντα, "gli enti che sussistono e sono presenti in quanto tali da sé". "– Meta" significa: via e al di là di – nel nostro caso via e al di là dell'ente. [...] La metafisica pensa l'ente nel suo insieme secondo la sua preminenza nei confronti dell'essere. Tutto il pensiero occidentale, dai Greci fino a Nietzsche, è pensiero metafisico. [...] Nietzsche pensa già il compimento dell'età moderna. Il corso del suo pensiero fino alla volontà di potenza è l'anticipazione di quella metafisica dalla quale l'età moderna che va compendosi viene retta *nel* suo compimento. [...] Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è l'ultimo metafisico dell'Occidente».

termini di quanti dinamici» (Danto 1965: 219). I quanti non sono sostanze che *possiedono* od *esercitano* la potenza, piuttosto loro stessi *sono* la volontà di accrescere e accumulare maggiore potenza, perciò coincidono con la loro attività. Il che non significa che la realtà sia un sistema atomistico fatto di quanti identici e discreti, piuttosto i quanti sono in grado di assumere una miriade di configurazioni differenti (*Machtkostellationen*), «tutti i quanti di potenza di questa costellazione rimangono in un rapporto di fondamentale antagonismo, ma combinando le loro energie, possono accrescere più efficacemente il loro potere individuale [...] Ciò che i quanti di potenza di tali configurazioni hanno in comune, è l'istinto di dominare e di accrescere il loro proprio potere a spese degli altri che sono nel gruppo» (Grimm 1977: 172)<sup>46</sup>. Perciò, ogni quanto dà origine a un rapporto di tensione e conflitto con gli altri, e conseguentemente il mondo si configura come il risultato del caotico flusso di centri di forza che, reciprocamente opposti, interagiscono ininterrottamente<sup>47</sup>. In quest'ottica, l'esistente deriva da una relazione dinamica tra centri di forza, che mirano, ognuno in base a regole particolari, al conseguimento della maggiore quantità di potenza possibile – così, per esempio, osservando un cerchio giallo, dobbiamo ritenere che le sue proprietà o le sue qualità (una, appunto, l'essere giallo) siano presumibilmente gli effetti generati dalle azioni e reazioni dei numerosissimi (ma finiti) *Kraftcentra*. Ne consegue che tutto ciò che viene esperito sono gli *effetti* dei movimenti dei centri di forza (esistenti, questi ultimi, solo in quanto effetti e

<sup>46</sup> Per un'accurata analisi della potenza in termini quantistici cfr. W. Müller-Lauter 1971: 22 e sgg., e J. H. Combee 1974: 38-47.

<sup>47</sup> Un'analoga descrizione del mondo come flusso di centri di forza è in R. Schacht 1983: 195 e sgg.



non come entità separate e sostanziali) che agiscono su di un osservatore, il quale, a sua volta, non è altro che il risultato di una diversa aggregazione (Stack 1983: 252; Danto 1965: 223).

L'universo allora non è altro che un insieme di forze indistinte, un puro caos? In realtà, il problema della mancanza di unità estetica e logica si presenta solamente qualora si intenda la cosmologia nietzschiana conformemente ai valori tradizionali, ossia a quei valori platonico-cristiani che impongono all'essere uno statuto epistemologico superiore rispetto al divenire (Schacht 1983: 197) – qui va appena precisato che, ovviamente, il divenire non è inserito in alcuna prospettiva teleologica. Un universo dunque, quello di Nietzsche, che per molti versi è il risultato della trasposizione, in termini estetico-anthropomorfi, della fisica di Boscovich: il mondo si configura come un insieme di quanti (almeno così ce lo rappresentiamo) che tendono alla potenza; perciò il *Wille* è *pathos*, tendenza verso qualcosa che non si possiede, che sfugge. Nella sua forma più raffinata questa aspirazione si può concretizzare (ma è solamente una tra le molte possibilità) nella volontà di imporre una forma al divenire, di dare un ordine ai movimenti di azione e reazione dei quanti, di articolare il mondo e le cose attraverso una serie di nuovi significati. Ora, dal momento che sono i soggetti (*alias*, le diverse costellazioni quantistiche) a gestire (arbitrariamente) le diverse formazioni di significati, è ovvio come questo processo non possa che essere prospettico: perciò, la realtà non coincide con i *fatti*, piuttosto, seguendo l'amore per il paradosso che Nietzsche indubbiamente aveva, possiamo dire che l'apparenza è un aspetto costitutivo dell'essere, e che anzi l'essere stesso è soltanto nelle sue interpretazioni.

In questi termini, l'obiezione tipicamente analitica a proposito dell'autocontraddittorietà della filosofia del-

la potenza – se tutto è interpretazione, lo stesso varrà per il *Wille* che, almeno dal punto di vista epistemologico, non può avanzare pretese di validità assoluta, ma di fatto si trova a essere equiparato a tutte le altre interpretazioni logicamente sostenibili – perde almeno in parte di interesse. Se infatti pensiamo alla Potenza come ad un paradigma<sup>48</sup> (più o meno perfettibile) con cui Nietzsche ha inteso fare accedere al *logos* l'energetica attiva e reattiva delle dinamiche naturali, il senso dell'elaborazione di un paradigma (piuttosto che di un sistema) è proprio nel fatto che esso si sa relativo e del tutto provvisorio: nel caso di Nietzsche abbiamo la proiezione ideografica e antropomorfa di una dinamica di forze, il che ovviamente non esclude che tale paradigma possa essere sostituito qualora se ne intraveda uno migliore. La funzionalità del modello nietzschiano non è comunque di poco conto dato che il *Wille* è il risultato di una sintesi efficace di ragione e istinto, semantica ed energetica. Ciò che è più probabile è che dunque la volontà di potenza altro non sia che la trasposizione razionale di quel complesso gioco di forze che, per lasciare una traccia nelle semantiche del *logos*, deve prima essere decodificato attraverso il linguaggio. È così che l'utilizzo del modello fisico-matematico di Boscovich è in realtà un ponte agevole per ritrovare le dinamiche quantistiche dell'irrazionale nell'agire coscienziale: le interazioni tra i quanti trovano la loro corrispondenza nelle architetture dei rapporti di forza tra individui; di qui gli ordinamenti morali e l'elaborazione di tavole dei valori (perciò Nietzsche è polemico non solo con la dogmatica cristiana, ma anche con la sua contro-

<sup>48</sup> Un raffronto tra le tematiche nietzschiane e i «paradigmi» di Kuhn è in R. H. Grimm 1977: 85, 101, 133, 188, 196.



parte laica, il socialismo) che mirano a staticizzare le dinamiche tradizionali (Stack 1983: 281).

L'astratto [...] concetto di forza nella fisica non può essere compreso, pensava Nietzsche, prescindendo dall'analogia con la natura umana. La natura è interpretata nei termini di *homo natura*. Dal momento che l'uomo è inseparabile dalla natura, la natura è compresa nei termini dell'uomo e l'uomo nei termini della natura. La frase "volontà di potenza" è il nome nietzschiano per una *forza* (*Kraft*) sconosciuta che si manifesta nel cosmo in milioni di modi. L'uomo è il modello interpretativo non a causa di una qualche preferenza arbitraria, ma a causa dell'imprescindibilità del suo comprendere antropomorfo, perché egli non può del tutto comprendere ciò che non è stato "umanizzato" (Stack 1983: 294).

Com'è noto, l'obiezione di Nietzsche in tema di morale non è nel fatto che alcuni individui dominino, o siano superiori agli altri – risultato questo abbastanza naturale dato che i rapporti fondamentali tra i quanti sono espressi in termini di conflittualità –, ciò che gli sembra invece del tutto anomalo è l'aver conferito a queste relazioni un forte significato dogmatico e trascendentale. Perciò, così come non ci sono fatti morali o immorali (a rigore i fatti nemmeno esistono), non ci sono neppure persone giuste o ingiuste, perché non esistono soggetti *tout court*: «il soggetto è costruito come una sintesi di diverse attività cognitive (immaginazione, pensiero, sensazione, ecc.). [...] L'idea di soggetto è una semplificazione utilizzata per rappresentare la potenza che probabilmente è presente nel pensare, nell'inventare e nel supporre. Nietzsche [...] afferma che "l'io", che è considerato come un agente nel pensiero, è piuttosto il risultato di una sintesi cognitiva» (Stack 1983: 292-293). Ciò ovviamente porta a concludere che non esiste alcun soggetto sostanziale, così come non esiste la relazione

tra il (supposto) io che pensa e l'attività del pensare, né il (corrispondente) rapporto causa-effetto. L'io non è la causa dei suoi pensieri, piuttosto appare come la sintesi di forze, tendenze e stimoli del tutto eterogenei che, talvolta, nei casi migliori, si armonizzano configurando un obiettivo di potenza comune; perciò la volontà non è un atto del soggetto o di un io individuale, ma, più verosimilmente, l'accordo di una comunità di «anime» differenti.

### 3.5. *Indebolimento del modello analitico: alcune conclusioni*

L'ontologia che Nietzsche ricostruisce attorno al suo *Wille* oltre a essere per molti versi antipodica rispetto ai tradizionali concetti metafisici (il che non sarebbe sufficiente a renderla effettivamente alternativa), si differenzia per il fatto di non pretendersi definitiva. Questo è anche il motivo per cui tutto sommato ha retto abbastanza bene alle critiche affatto condiscendenti degli analitici. Come si è sottolineato, Nietzsche era un pensatore del tutto estraneo alla tradizione analitica americana, quindi è naturale che i filosofi analitici andassero a verificare soprattutto la tenuta epistemologica del suo pensiero: in questo senso la ricerca un poco pionieristica di Danto è solo uno dei primi e coraggiosi tentativi di ricondurre il discorso nietzschiano al rigore epistemico di una prospettiva che lascia ben poco spazio a tutto ciò che non è rigidamente logocentrico (mito, metafora, simbolo, ecc.). Da un punto di vista strettamente teorico, l'interpretazione di Danto (e dei principali autori analitici) poco aggiunge alle già numerose letture continentali di Nietzsche; ciò nonostante, è interessante sia perché aiuta la

filosofia continentale, restia a risolvere i problemi di logica filosofica, ad aprire gli occhi sulle contraddizioni, per lo più di carattere autoreferenziale<sup>49</sup>, che percorrono un po' tutta la filosofia nietzschiana, sia perché individua tanto indirettamente quanto lucidamente, le potenzialità di questo pensiero per lo sviluppo della filosofia americana in generale e di quella analitica in particolare. Il problema (epistemologico) che gli autori americani si (e ci) pongono con più insistenza riguarda la possibilità che delle incongruenze logiche (che di fatto troviamo in abbondanza nel pensiero di Nietzsche) possano inficiare la portata di un'indagine ontologica. La risposta ovviamente è affermativa qualora queste incongruenze investano i capisaldi della speculazione filosofica, non abilitata a prescindere dalle più elementari regole argomentative. Ora, sulla filosofia di Nietzsche da sempre grava il sospetto, spesso non sufficientemente indagato, che uno stile poco ortodosso nasconda una ben più grave fragilità logico-speculativa. Che il pensatore tedesco debba essere annoverato tra i poeti piuttosto che tra i filosofi, è un'osservazione che spesso hanno sollevato anche gli oppositori europei di Nietzsche. Il lavoro degli autori analitici cerca appunto di venire in chiaro di questo problema. Avendo incentrato la propria ermeneutica dei testi nietzschiani sull'idea del prospettivismo, Danto, ad esempio, individua attraverso una ricostruzione attenta, i principali paradossi logici ingenerati dalla radicalità dell'approccio prospettico. Del resto, che una filosofia che problematizza l'evidenza della coscienza, demistificando l'idea millenaria di una concezione del-

<sup>49</sup> Una soluzione all'autoreferenzialità del prospettivismo nietzschiano è proposta oltre che da B. Magnus, 1986: 52-54, da R. H. Grimm 1979: 289-305.

la verità come *adaequatio*, possa incorrere in paradossi autoreferenziali, è facilmente comprensibile. Ciò che fa Danto è cercare di capire se tali contraddizioni logiche minino alla base la struttura stessa dell'ontologia nietzschiana. Se non la soluzione, i problemi sollevati dai filosofi americani non sono certo di secondaria importanza. Come può, ad esempio, un pensiero che pretende di porre in discussione i criteri normativi di riferimento autoproporsi come preferibile rispetto alla tradizione metafisica o a qualsiasi altra tradizione (Danto si riferisce in particolar modo alle osservazioni «psicologiche» di Nietzsche)? E, ancora, davvero possiamo pensare che sia possibile indebolire una prospettiva (relativizzandone ad esempio l'origine, fino a farla coincidere con la contingenza storica) e, ciò nonostante, ritenere che vi siano fondati motivi teorici perché debba essere preferita alle altre? Il pensiero nietzschiano in capparebbe, in generale, in una variante del celebre paradosso del mentitore<sup>50</sup>. Da un punto di vista rigorosamente logico, il prospettivismo non offre elemento alcuno che consenta la scelta tra punti di vista diffe-

<sup>50</sup> Ecco la versione che ne dà Danto: «se il nichilismo dipende, dal punto di vista logico, da questa prospettiva [il mondo è costituito da punti prospettici di forza; N.d.A.] il nichilismo stesso è falso o, se è vero, comporta la falsità dei suoi stessi presupposti e non può venire seriamente asserito» (A. Danto 1965: 80). La proposizione nietzschiana secondo cui non esistono fatti, ma solo interpretazioni può logicamente essere vera o falsa. Se è vera viene automaticamente meno al prospettivismo che asserisce (se la proposizione fosse vera sarebbe per ciò stesso un fatto e non una semplice prospettiva); dunque dal punto di vista logico deve essere falsa. Ma se è falsa, l'intero prospettivismo non può che essere falso, perciò insostenibile. Sembra che la posizione di Nietzsche non tenga conto di essere anch'essa solo una delle possibili interpretazioni del senso dell'esistenza e, in quanto tale, del fatto che la sua verità comporta una insolubile contraddizione di carattere autoreferenziale.



renti, dal momento che esso stesso si presenta come l'universalizzazione di una metafora privata. La pretesa che la filosofia di Nietzsche avanza, autoproponendosi come alternativa alla metafisica, sembrerebbe del tutto insostenibile.

Tuttavia non è così facile sbarazzarsi di Nietzsche; e la filosofia analitica rimane infondo affascinata non soltanto dalle domande del filosofo tedesco che, lo abbiamo visto, per certi aspetti le sono comuni, ma anche dalla sua capacità di arrischiare soluzioni che si attestano lungo i limiti del pensiero logico, qualche volta forse lo oltrepassano, ma mai vi si riducono, accogliendo di fatto l'interpellanza profonda dell'interrogazione ontologica. In un'epistemologia formalmente non perfetta è stato perciò proprio l'elemento dell'«imperfezione» (si pensi al valore mitologico che Magnus e Stack accordano all'Eterno Ritorno) a essere riconosciuto dagli interpreti americani come filosoficamente fecondo. E così già Danto, che pure sottolinea con precisione quasi ragionieristica i passaggi in cui la filosofia di Nietzsche non sembra tenere (*in primis* l'Eterno Ritorno), alla fine della sua monografia, un poco inaspettatamente, toglie la parola alla logica per cederla a un'ermeneutica di carattere estetico, riconoscendo che gli unici criteri normativi applicabili a Nietzsche sono quelli stabiliti da Nietzsche stesso:

come scrisse in *Al di là del bene e del male*: “posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio”. Suppongo che avrebbe chiesto di essere giudicato attraverso quei criteri che noi abbiamo sempre utilizzato, nonostante le nostre prospettive filosofiche: l'utilità della sua filosofia per la vita. Potrebbe continuare: se non sei soddisfatto della forma che ho imposto alle cose, dà loro la tua. La filosofia è un'attività creativa, la sua via è sempre aperta (Danto 1965: 230).

Ed è proprio il suggerimento dato dalla conclusione di Danto che ha orientato le successive ricezioni analitiche: se è importante ricostruire le fila del discorso nietzschiano individuandone il retroterra teorico e riallacciandolo alla tradizione (Danto, Clark, Crawford), è ugualmente importante riconoscere la fecondità filosofica di quegli elementi – indagine genealogico-ermeneutica, decostruzione prospettica, utilizzo del mito, e, non da ultimo, ripensamento di uno stile di scrittura differente – che, ponendosi al centro dell'interesse filosofico, costringono la logica a trasformarsi in un puro *instrumentum* a servizio di un progetto di ricerca più esteso (Magnus, Stambaugh, Schacht, Grimm). Insomma, una piccola rivoluzione copernicana concernente non tanto (almeno agli inizi) le questioni di metodo, ma più propriamente la progettualità e gli obiettivi della ricerca filosofica. È probabile che queste trasformazioni – degli strumenti e degli obiettivi della ricerca filosofica – siano derivate da una crisi interna al modello epistemologico analitico per poi investire solamente in seguito l'ermeneutica nietzschiana; d'altra parte, è vero che anche negli anni in cui la filosofia analitica godeva dei maggiori consensi, gli autori americani non sono mai riusciti a ridurre il pensiero di Nietzsche agli schemi della logica epistemica, essendo costretti a lasciarlo per lo più gravitare in un universo di domande parallele (alle loro), ma di risposte differenti. Ciò che di Nietzsche si è sottratto alla sistematizzazione, rimane come uno scarto significativo a testimoniare il senso di insufficienza di un intero progetto di ricerca – appunto quello analitico. Perciò la filosofia analitica (con e dopo Nietzsche) si è gradualmente dissolta nel suo altro (politica, letteratura, sociologia, ecc.), riconoscendo al pensiero filosofico il diritto di muoversi all'interno dell'indefinito (ma anche stimolante) panorama delle scienze dello spirito.

#### CAPITOLO 4

### OLTRE LE IDEOLOGIE: POLITICA E ANTI-POLITICA

The apparence of charachter makes the State unnecessary. The wise man is the State. He needs no army, fort, or navy, – he loves men too well. ... He needs... no church, for he is a prophet; no statute book, for he is a law-giver; ... no experience, for the life of the creator shoots through him and looks from his eyes.

Emerson, *Politics*

Come abbiamo avuto modo di verificare, il lavoro dei critici analitici non esaurisce Nietzsche; anzi, forse è anche per merito della loro attenta riflessione epistemologica (la quale, ricordiamolo, verifica punto per punto la «tenuta» del suo discorso) che si aprono le nuove strade interpretative che indicano nella logica un complemento importante, ma non essenziale per le ermeneutiche dei testi nietzschiani. Gli autori analitici hanno sì sottolineato le lacune logiche, ma, più proficuamente, hanno richiamato l'attenzione su uno dei nuclei di maggior interesse della riflessione nietzschiana: la critica alla verità come *adaequatio* e i corrispettivi riferimenti all'epistemologia kantiana. In breve, Nietzsche proseguirebbe il cammino di de-metafisicizzazione della realtà inaugurato da Kant, orientando il soggetto verso le ragioni della contingenza storica e dell'interpretazione; esisterebbe cioè in Nietzsche l'assoluta convinzione che non ci sia sostanza o essere, nell'atto di venire compreso, che si sottragga all'interpretazione, cosicché tanto il soggetto che la realtà verrebbero inevitabilmente sottoposti a un processo di profonda trasformazione. In questa prospet-



tiva le domande più importanti che dobbiamo porre al filosofo tedesco non investono solamente gli snodi logici del suo sistema, ma più profondamente il senso della realtà che va emergendo dalla crisi del soggetto e dall'idea di sostanza. Certo se l'epistemologia sarà interessata da questo nuovo modo di intendere il rapporto soggetto/sostanza – non esistendo più un soggetto sostanziale che si fa carico di comprendere il mondo traducendone i significati in un linguaggio che fedelmente riproduca la datità fattuale, a rigore dovranno essere ripensate anche le grammatiche che presuppongono appunto questa fattualità – la stessa cosa dovrà dirsi per tutti quei campi della conoscenza che più o meno direttamente sono interessati dall'attività del soggetto: antropologia, sociologia, politica, estetica, ecc. Perduta l'unità della sostanza ci si trova a dover fare i conti con la frammentazione in quanto tale, con la determinatezza storico-culturale del soggetto nei più diversi ambiti; perciò, la filosofia dovrà interpellare ad una ad una le diverse scienze dello spirito per ricostruire un quadro più o meno approssimativo (e ancora sempre da compiersi) del soggetto dopo la crisi dei valori metafisici. Nel caso di Nietzsche le indicazioni più stimolanti in merito sono probabilmente quelle della sua estetica (come vedremo, una particolare dimensione interpretativa che ha a che fare innanzitutto con le capacità formative del soggetto) e le sue intuizioni «politiche». Queste ultime formano certamente il dato più composito e discusso dell'intero lavoro nietzschiano. Il tema non è più – come per altro si era verificato per la prima ricezione, attenta in particolar modo al processo di denazificazione – «Nietzsche e il fascismo», ma si allarga a comprendere l'idea più generale del soggetto nella sua dimensione (politico-sociale) di crisi della modernità: una linea interpretativa che mentre getta luce sui suoi discussi (e talvolta discutibili)

giudizi politici, esamina con attenzione il processo genealogico che risale ai fondamenti delle strutture politiche moderne. La questione diventa pressappoco questa: fino a che punto il radicalismo aristocratico di Nietzsche affonda le sue radici nella volontà di potenza, e, soprattutto, in che misura la sua particolare idea politica dipende da quella più generale e complessa di *Kultur*, dal momento che «nella sua concezione politica non dobbiamo solamente vedere un'anticipazione della politica fascista – Hitler difficilmente può essere descritto, come hanno tentato di fare alcuni commentatori, come l'incarnazione del modello nietzschiano di un essere umano emancipato che abbia trascorso l'attitudine al risentimento e alla vendetta – ma dell'intera politica del ventesimo secolo» (Ansell-Pearson 1991: 201).

Poco tempo dopo il suo inizio, un libraio di Londra definì la guerra del 1914 come la guerra Euro-Nietzschiana<sup>1</sup>; il che dimostra chiaramente quale fosse la convinzione dei nemici della Germania: Nietzsche in qualche modo era direttamente responsabile della brutalità di condotta del popolo tedesco. Come è stato giustamente osservato, per la prima volta un filosofo è ritenuto uno dei diretti responsabili di una guerra europea<sup>2</sup>. Perciò, a partire dal 1914, Friedrich Nietzsche venne trasformato in uno dei proto-simboli culturali delle più importanti questioni politiche della vita europea. In questo clima, ovviamente, l'utilizzo propagandistico del pensiero di Nietzsche fu diffusissimo: si creò un'equazione tra l'estremismo nietzschiano e la stessa condizione tedesca, tanto che il primo costituì la solida base polemica su cui edificare la reazione antigermanica. E così, nel tempo, l'equazione (negativa) tra Nietzsche e

<sup>1</sup> J. Joll 1973: 305.

<sup>2</sup> Cfr. il commento di E. Voegelin 1944: 177.

la cultura tedesca divenne una tradizione, destinata a rafforzarsi con il secondo conflitto mondiale<sup>3</sup>.

Com'è noto la ricezione di Nietzsche fu turbata da una serie di fattori concomitanti: non solo ci fu la pazzia a gettare un'indubbia ombra sul suo lavoro, ma anche (e forse soprattutto) la linea ermeneutica proposta dalla cultura nazista. In questa situazione gli interpreti si divisero tra coloro che videro in Nietzsche un filosofo sostanzialmente apolitico, di cui considerarono soprattutto i risvolti etici, epistemologici e morali, e quelli che invece lo intesero come un pensatore marcatamente politico, di cui tanto le «visioni» quanto le concrete analisi storico-sociali andavano ricondotte alla storia passata e proiettate (legittimamente?) su quella futura. Nel mondo anglo-americano generalmente «i commentatori politici si collocano nella tradizione di Crane Brinton, uno storico di Harvard che nel suo lavoro del 1940 sostenne, come si è visto, che Nietzsche era per metà nazista e per metà antinazista. I commentatori apolitici invece si collocano nella tradizione aperta da Walter Kaufmann» (Santaniello 1994: 2), il quale in relazione a Brinton e i Nazisti ritiene che il *leitmotiv* della vita e del pensiero di Nietzsche sia nel tema dell'individuo antipolitico che cerca l'autoperfezione lontano dal mondo moderno<sup>4</sup>. Più recentemente, il lavoro che segna una

<sup>3</sup> E. Bentley 1947: 248-250.

<sup>4</sup> È la tesi sostenuta recentemente da L. H. Hunt 1991: cap. III, 25-41: «nelle pagine che seguono cercherò di mostrare che, di fatto, egli non sostiene nessuna delle ideologie politiche tradizionali. Tutto ciò diviene ragionevolmente chiaro, credo, quando si pensa al fatto che non era in definitiva interessato a nessuna delle problematiche a cui le ideologie tradizionali tentavano di dare una risposta. Se invece riteniamo che fosse interessato a tali problematiche, dobbiamo concludere che sosteneva tutte le ideologie tra loro incompatibili: possiamo "provare" che era un anarchico, un totalitarista, e anche un liberale classico» (ivi: 26).

svolta a riguardo è il *Nietzsche* di Tracy B. Strong, edito nel 1975.

La ricostruzione del pensiero politico di Nietzsche ha perciò costantemente avuto a che fare con un pregiudizio: quello della diffusa quanto presunta opinione dell'apoliticità della sua filosofia<sup>5</sup>.

Walter Kaufmann ritiene che Nietzsche sia tutto eccetto che un politico. Martin Heidegger considera il talento di Nietzsche come la capacità di preparare la scena per la fine del pensiero occidentale; ai suoi occhi, l'abilità di Nietzsche appartiene al regno delle idee, non a quello della vita. La generale prevalenza di tali giudizi è probabilmente dovuta alle controversie generate dall'abuso da parte dei nazisti del pensiero di Nietzsche. Essi lo lessero a tal punto (e inaccuratamente) come il fondamento della loro politica, che i commentatori più recenti [...] hanno preso un'altra strada e semplicemente ignorano qualsiasi dimensione politica che il suo pensiero possa avere (Strong 1975: 187).

Le ragioni del quadro descritto da Strong sono probabilmente due: da un lato, appunto, l'uso improprio che di Nietzsche era stato fatto negli anni della seconda guerra mondiale<sup>6</sup>, dall'altro il fatto che il filosofo tedesco non abbia raccolto in alcun testo specifico le proprie (imbarazzanti) riflessioni, che invece si trovano sparse un po' dovunque – eccezion fatta per uno scritto

<sup>5</sup> I tentativi di elaborare una soddisfacente lettura politica di Nietzsche non sono in realtà molti: cfr. in merito, W. M. Salter 1917: 70-83, K. Löwith 1941: it. 287-304, F. Lea 1957: 259-299, J. E. McNeese 1960, C. Baroni 1961: 224-228, H. Barth 1961, H. Kariel 1963: 211-255, W. Arrowsmith 1963: 2-31. E più di recente: R. Eden 1983, H. Ottmann 1987, B. H. F. Taureck 1989, K. Brose 1990, W. Connolly 1991.

<sup>6</sup> Per una considerazione generale dell'utilizzo fatto dai nazisti dei testi nietzschiani cfr.: G. Sabine 1973: 810-813, W. Bluhm 1978: cap. XIV.



giovanile intitolato *Lo stato greco* (1871) che è forse il lavoro nietzschiano più sistematico a riguardo, annotazioni di argomento politico sono presenti in *Umano, troppo umano*, nello *Zarathustra*, in *Al di là del bene e del male*, nella *Genealogia della morale*, in *Ecce homo*, e nei *Frammenti postumi*. Oggi la situazione è profondamente diversa; in primo luogo si riconosce a Nietzsche di essere un pensatore preoccupato del fato politico del mondo occidentale, inoltre si accorda valore teorico al suo pensiero nonostante faccia nascere in più di un'occasione il sospetto di essere antidemocratico e antilibera<sup>7</sup> (almeno nelle accezioni più comuni dei termini). Tutto ciò nella convinzione che, ancora una volta *a latere* della tradizione politica prevalente, Nietzsche abbia effettivamente qualcosa di interessante da dirci.

#### 4.1. Nietzsche e l'eroismo ellenico

L'interesse di Nietzsche per la politica era già vivissimo all'epoca degli scritti giovanili (oltre alla *Nascita della tragedia* e alle *Considerazioni inattuali*, sono di particolare interesse due lavori postumi, *Lo stato greco* e *Agone omerico*), i quali, letti con un po' di attenzione, anziché appiattare il filosofo tedesco su posizioni individualiste (come comunemente si crede)<sup>8</sup>, lo riconducono più o meno direttamente alle riflessioni di Rousseau e Hegel. Il che significa che Nietzsche era talmente familiare alla tradizione politica da volere criticare, attraverso il modello greco, quelle che all'epoca erano le ideologie prevalenti (liberalismo e socialismo), conside-

rate in buona sostanza come una degenerazione del senso più alto e nobile dell'attività pubblica. Ripercorrendo pressappoco la stessa strada di Rousseau e di Hegel, Nietzsche nota come la cultura politica moderna si incentri su di un individualismo potenzialmente anarchico in cui sono venute meno tutte quelle virtù che erano alla base della disciplina classica (Ansell-Pearson 1994: 72). In questo senso l'antichità diventa il retroterra ideale su cui improntare il giudizio della modernità.

Hannah Arendt ha ripetutamente sottolineato come il modo di intendere la politica sia profondamente mutato rispetto ai tempi dell'antica Grecia<sup>9</sup>. Lo stesso rilievo è stato fatto da Nietzsche. Probabilmente questa annotazione non sarebbe poi molto interessante se non rivelasse, in controluce, che entrambi trascurano un punto essenziale: è vero che qualcosa in questo arco di tempo è cambiato (e data la radicale trasformazione storico-culturale non potrebbe essere diversamente), ma soprattutto è vero che qualcosa si è *perso* nell'esperienza politica che dai Greci arriva fino alla modernità. Si tratta di individuare l'oggetto di questa perdita. Per Nietzsche, come per la Arendt, «la vita nella *polis* era caratterizzata da tratti che in larga misura sono scomparsi dalla vita moderna. [...] Nietzsche inoltre ha sottolineato il *modo* in cui l'esperienza greca è stata assimilata nella tradizione politica e nella cultura occidentale» (Strong 1975: 190). Questa assimilazione è stata condizionata da molteplici fattori, in parte da vicende storiche, in parte da elementi specifici della tradizione dell'Età dell'Oro, in parte ancora dalla stessa natura di tale processo. Alla luce di queste considerazioni, il filosofo tedesco non vuole che l'esperienza greca venga sempli-

<sup>7</sup> Su Nietzsche e il liberalismo cfr. K. Ansell-Pearson 1994: 9-12, D. Owen 1995, soprattutto i capp. 2, 3 e 6.

<sup>8</sup> Cfr. in merito, J. P. Stern: 1978, e A. MacIntyre 1981: it. 107-108.

<sup>9</sup> È il tema generale di H. Arendt 1959.



cemente trasportata nella modernità (Yack 1986: 330); questo piuttosto è l'atteggiamento della Arendt, di Leo Strauss, di Eric Voegelin e occasionalmente di Sheldon Wolin, che per lo più intendono realmente far rivivere la cultura greca<sup>10</sup> – Strauss e Voegelin si rifanno alla greicità per proporre un approccio alla politica consapevolmente «puro», mentre la Arendt guarda all'epoca classica avendo in mente l'esperienza (tutta moderna) della disgregazione dell'autorità. Al contrario, Nietzsche attinge dall'esperienza greca per fornire alla modernità le categorie di giudizio attraverso cui (auto)interpretare la propria tradizione storica e politica.

A questo punto è naturale domandarsi per quale motivo il filosofo tedesco abbia preso ad oggetto delle sue riflessioni proprio i Greci, piuttosto che i Persiani, gli Egiziani o i Goti. La risposta è consequenziale alla natura della sua investigazione; a Nietzsche non interessano tanto gli ordinamenti delle singole nazioni, piuttosto un senso della politica che ha in sé un forte richiamo «europeista»: «se Nietzsche stesse cercando di comprendere qualcosa riguardo alla politica tedesca, la Grecia gli sarebbe di scarso aiuto; ma se si vuole essere Europei bisogna prima rispondere alla domanda “che cosa erano i Greci?”» (Strong 1975: 192). E i Greci erano soprattutto la loro cultura, anche in politica. È noto come nella *polis* le differenze culturali si traducevano immediatamente in differenze politico-sociali; se esisteva da un lato una classe privilegiata (aristocrazia) che non era impegnata nella lotta per l'esistenza, dall'altro lato una gran parte degli individui si trovava assoggettata, in una vera e propria condizione di schiavitù (SG, 226-227). Non che la cosa fosse considerata innaturale: nel mondo greco

«aristocrazia» e «virtù» sono per lo più sinonimi; dunque, era del tutto logico che gli aristocratici (*alias*, i più virtuosi) reggessero il potere. In questa prospettiva, per altro consequenzialmente, la schiavitù costituisce il fondamento della comunità – esiste affinché i pochi virtuosi possano dedicarsi alle cure politiche piuttosto che alla lotta per l'esistenza (Strong 1975: 192-193). Perciò in assenza di virtù e «in assenza di una disciplina politica forte e di una struttura sociale gerarchizzata, l'intera base etica e legislativa di uno Stato andrà in rovina se cadrà nelle mani di individui egoisti che intendono il loro rapportarsi allo Stato solamente in vista del soddisfacimento di interessi personali» (Ansell-Pearson 1994: 73). Per realizzare questa situazione di effettivo dominio della virtù, Nietzsche – seguendo per altro Hobbes – ritiene che non sia possibile prescindere dall'organizzazione statale (per quanto la sua nascita sia quasi sempre segnata dal sangue e dalla violenza); quel che lui critica è l'atteggiamento di base della filosofia moderna (cui in qualche modo spetta il compito di proporre le linee direttive per la formazione degli Stati) che fondandosi sul razionalismo ottimistico francese, ha preso una strada radicalmente differente rispetto a quella della greicità: la volontà di liberare gli stati dalle paure della guerra e delle destabilizzazioni interne è legata unicamente alla prospettiva di realizzare una serie di privatistici (e discutibili) obiettivi economici. In questo senso, la guerra appare a Nietzsche il mezzo più efficace (forse l'unico) per produrre e mantenere vivi gli impulsi etici che almeno teoricamente dovrebbero sostenere la comunità<sup>11</sup>. Ovviamente, il discorso del filosofo tedesco è almeno indirettamente po-

<sup>10</sup> H. Arendt 1959, E. Voegelin 1962, S. S. Wolin 1962, L. Strauss 1963.

<sup>11</sup> Una riflessione sul tema della guerra in Nietzsche è in F. C. Copleston 1975, T. L. Pangle 1986: 140-179, L. P. Thiele 1990: 18-19.



lemico con il liberalismo di Hobbes e Locke, ovvero con quell'idea secondo cui l'organizzazione statale esisterebbe per tutelare diritti pre-politici e naturali<sup>12</sup>. Nietzsche, di contro, difende una concezione platonica dello stato, in cui un peso particolare è riconosciuto ai fondamenti etici della vita politica, e in cui gli individui sono valutati in base alla capacità di svolgere le mansioni di loro competenza all'interno del *corpus* sociale (Ansell-Pearson 1994: 76). Del tutto conseguentemente quindi, la dottrina politica così com'è teorizzata nella *Repubblica*, rappresenta per Nietzsche la condizione ideale in cui ogni stato può realizzare le proprie finalità: *in primis*, consentire la nascita e la formazione del genio. Perciò, almeno negli scritti giovanili, le distinzioni tra Nietzsche e Platone<sup>13</sup> concernono non tanto il fine e la natura dell'attività politica, quanto piuttosto l'identità del genio; per Platone si tratta dell'uomo di cultura (ad esempio Socrate<sup>14</sup>), per Nietzsche dell'artista, ovvero di colui il quale è in grado di riconoscere il fondamento estetico del proprio lavoro – proprio la mancanza di questo senso artistico avrebbe fatto credere a Platone che la propria filosofia era la descrizione oggettiva di un dato di fatto (la realtà), piuttosto che la rielaborazione artistica di un'idea<sup>15</sup>. A parere di Nietzsche, l'artista (sia questo poeta, o filosofo, o pittore, o uomo di stato) dà all'illu-

<sup>12</sup> Cfr. R. Tuck, 1989: 72-73.

<sup>13</sup> Per un esame dei rapporti Nietzsche-Platone cfr.: C. Zuckert 1985: 213-239, A. MacIntyre 1992: 184-210. Come avremo modo di precisare, il filo conduttore Platone-Nietzsche è anche seguito da A. Nehamas 1979: 93-103; Id. 1982: 47-78; Id. 1982a: 343-374; Id. 1983: 180-197.

<sup>14</sup> Sulla critica nietzschiana a Socrate si vedano tra gli altri: W. J. Dannhauser 1974, D. B. Bergoffen 1978: 216-223, D. W. Conway 1988: 257-280.

<sup>15</sup> Cfr. A. MacIntyre 1992: soprattutto le pp. 192-200.

sione una parvenza di realtà – tanto più indispensabile se si considera che quest'ultima è finalizzata al mantenimento dell'ordine sociale. La legislazione greca, precisa il filosofo tedesco nell'*Agone omerico*, nasce dal magma delle paure umane, dalla violenza e dalla crudeltà; tuttavia, attraverso la cultura, l'uomo antico riesce a controllare questa energia distruttiva per incanalarla verso scopi positivi. Tutto ciò è possibile, sottolinea Nietzsche, solamente perché la cultura con i suoi nitidi contorni etici affianca gli uomini in tutte le scelte più importanti: «gli individui nella società Greca vivevano all'interno di spazi definiti ed orizzonti chiari. Gli uomini antichi erano più liberi dei moderni perché i loro scopi erano più tangibili. Gli uomini moderni invece si sono emancipati dai legami sociali, dai ruoli e dalle gerarchie tradizionali, ma solo per scoprire nuovamente che la loro libertà infinita è un peso troppo grande» (Ansell-Pearson 1994: 77). Insomma, paradossalmente, l'uomo antico era più libero perché, di fatto, era meno libero, ovvero perché un preciso orizzonte culturale guidava e delimitava il suo campo d'azione<sup>16</sup>. A Nietzsche non interessa soffermarsi sulle matrici violente dell'istituzione statale; ciò che teorizza lo porta piuttosto a sancire la prevalenza dell'elemento culturale su quello politico: se esiste una cultura salda e nobile come fondamento e *telos* dello Stato, in qualche misura anche la matrice violenta è sopportata o addirittura giustificata (quantomeno perché si trova ad essere finalizzata verso obiettivi più alti)<sup>17</sup>. E lo Stato non è, lo ripetiamo, un elemento accessorio, ma il quadro ideale (osseremmo dire l'unico possibile) in cui il cittadi-

<sup>16</sup> A proposito del ruolo di profilassi accordato da Nietzsche alla cultura (soprattutto a partire dalla *Nascita della tragedia*), si rimanda a R. E. McGinn 1975: 75-138.

<sup>17</sup> Cfr. in merito H. Staten, 1990: 83-85.



no può esprimere il proprio pensiero. Perciò, la mentalità greca non si può comprendere al di fuori della *polis*, che per altro non è solamente l'orizzonte fisico in cui materialmente si organizza la prassi degli individui; piuttosto, come sottolinea la Arendt, è lo spazio dell'apparire nel senso più ampio del termine, ovvero lo spazio in cui ognuno può apparire agli altri<sup>18</sup>, conferendo contemporaneamente un senso a questo apparire. E la grande abilità dei «virtuosi» greci fu di articolare questo senso attraverso il linguaggio; perciò la relazione fortissima tra linguaggio e politica è per Nietzsche una delle ragioni più evidenti della differenziazione tra l'uomo antico e quello moderno:

la caratteristica saliente di un gruppo di uomini "forti" è la loro abilità nel dare nomi alle cose della loro vita. In un siffatto uso del linguaggio come strumento politico – sebbene in modo non riflessivo – Nietzsche vede la forza di questa società. Nel periodo migliore della grecità, lo stato è così l'arena dove le persone combattono, insieme fisicamente come nei giochi, e cosa che è più importante, pubblicamente attraverso gli argomenti (Strong 1975: 194).

Lo Stato perciò non trova giustificazione in se stesso; esso è piuttosto l'arena in cui le migliori individualità si confrontano promuovendo, attraverso se stesse, la cultura di cui sono portatrici (Strong 1975: 192-202). Fino a che questa competizione (soprattutto verbale) dura, la cultura si sviluppa e lo Stato si mantiene. Nell'ottica nietzschiana l'istituzione statale non è solamente il risultato dell'aggregazione di individui differenti, piuttosto è un vero e proprio organismo vivente, in cui prevale la capacità formativa (e apollinea) sugli istinti disgre-

<sup>18</sup> H. Arendt 1959: 177, e J. P. Vernant 1965: 170.

gatori del dionisiaco. Tuttavia, se l'imposizione dell'apol-  
lineo si fa eccessiva e costringitiva, finisce necessariamente per deprimere la possibilità di cambiamento dello Stato e della sua cultura, a tutto vantaggio delle strutture di potere (anche economico) dominanti; perciò, non appena la classe più potente (la sola risparmiata dalla necessità del lavoro materiale perché, almeno originariamente, virtuosa) cessa di misurare il suo agire sulle norme etiche della convenienza politica, il conflitto sociale esplode inesorabile, e il risentimento delle classi più deboli nei confronti dell'istituzione statale ormai sentita estranea, si fa totale. Ovviamente, tutto ciò ha rilevanti conseguenze sociali oltre che psicologiche: in primo luogo, le classi più deboli non hanno motivo di operare a vantaggio della salvaguardia della collettività, inoltre percependosi come uno strumento piuttosto che come un soggetto politico, finiscono (complice anche la differenziazione del lavoro) per declinare qualsiasi responsabilità nei confronti dello Stato, cosicché quest'ultimo diventa una realtà autonoma, per lo più estranea agli uomini che la compongono (Strong 1975: 197-198). Attraverso la divisione del lavoro questo processo di separazione si fa via via più evidente, tanto che si considerano (inevitabilmente ed inesorabilmente) gli individui in funzione della loro utilità. La divisione del lavoro assieme ad alcuni fatti storici – ad esempio, la vittoria degli Ateniesi sui Persiani fu così schiacciante e completa che diede l'avvio ad un nuovo modo di fare politica basato sull'annullamento dell'avversario – avrebbe determinato il declino lento e irreversibile della cultura e della politica ellenica. Per dirla seguendo il linguaggio psicanalitico, il predominio di Atene fu così netto che, non rimanendo più alcun nemico esterno su cui scaricare l'aggressività, questa si volse all'interno, nell'ambito della società civile, ingenerando effetti di



distruzione a catena. Ora, questo enorme processo di trasformazione non ebbe conseguenze sul solo mondo Greco: «non appena lo stato venne trasformato da un'*arena* del potere a uno *strumento* del potere, per utilizzare questo strumento si formò un nuovo tipo d'uomo. Armato delle astrazioni e dell'autocoscienza socratica, questi rimase per lo più al di fuori dell'orizzonte morale della comunità» (Strong 1975: 200). E dato che la maggior parte degli individui che appartengono alla comunità per lo più tendono ad essere risucchiati, sulle questioni di interesse collettivo, da una inerzia devastante (in primo luogo mentale), quei pochi che gestiscono la cosa pubblica possono manipolarla in modo assolutamente privatistico, distruggendo qualsiasi significato elevato della politica. Il discorso nietzschiano sulla fine della cultura greca conserva peraltro molti punti di accordo con quello di Hegel: come sappiamo Nietzsche ritiene che Socrate (o meglio l'impulso razionalistico socratico) sia una delle cause principali del declino della classicità; analogamente, Hegel sosteneva (ad esempio nella filosofia della storia) la legittimità dell'accusa della *polis* nei riguardi di Socrate: «per Hegel, l'esecuzione di Socrate è una tragedia in cui il diritto si scontra con il diritto» (Yack 1986: 337). E del resto questo non è l'unico caso. Per Hegel l'arte nell'età moderna avrebbe perso quella centralità che le era stata propria nelle epoche precedenti; il filosofo e non l'artista ha ora la possibilità di esprimere il senso profondo delle cose. Certamente la produzione artistica continua, ma qualcosa di essenziale nell'arte è andato perso e noi dobbiamo rassegnarci a tale perdita. E se è vero che, come nota anche Deleuze<sup>19</sup>, Nietzsche si ribella a quasi tutte

<sup>19</sup> G. Deleuze 1962: it. 190 e sgg.

le conclusioni hegeliane, di certo non può ribellarsi a questa diagnosi che, almeno implicitamente, di fatto condivide<sup>20</sup>. Come suggerisce, crediamo a ragione, Karl Hillebrand, la critica nietzschiana a Hegel, è talvolta fastidiosa proprio perché si fonda su argomenti per lo più hegeliani: piaccia o no, «Nietzsche, come gran parte del clima culturale tedesco del diciannovesimo secolo, ha bevuto la filosofia hegeliana con il latte materno» (Yack 1986: 340). Perciò, anche il disegno di una critica genealogica della cultura con riferimento al mondo classico, in fondo non rompe del tutto con la tradizione hegeliana e post-hegeliana. Seguendo Strong, possiamo così riassumere il discorso nietzschiano sul declino della cultura classica in otto punti principali:

1. la cultura è legata all'esistenza di una politica forte e agonistica,
2. una tale politica dipende dall'esistenza dello Stato,
3. lo Stato, per la sua esistenza, tende progressivamente a essere in relazione con la morale dello schiavo,
4. l'unione tra la morale dello schiavo e la politica, inevitabilmente conduce alla democratizzazione delle relazioni tra le classi e al declino della contesa,
5. la conservazione delle istituzioni richiede così la nascita dell'individualismo,
6. la democratizzazione e l'individualismo rendono la cultura possibile,
7. tutto ciò tende a erodere la possibilità di una politica forte,
8. l'esito è così caratterizzato dall'assenza di politica e di senso pubblico (Strong 1975: 201-202)

E con la fine del modo greco di concepire la politica, inizia per Nietzsche, com'è noto, quella grande decadenza che arriverà fino alle soglie dell'età moderna.

<sup>20</sup> Interessanti discussioni a proposito del tema della fine dell'arte in Hegel sono in H. Heller 1965: 99-170 e K. Harries 1973: 677-697.



#### 4.2. *Politik versus Kultur*

Un commentatore svizzero nel 1935 scrive:

Friedrich Nietzsche è considerato il pioniere, il fondatore ideologico del Terzo Reich. Con nessun altro pensatore l'ideologia Nazional Socialista è in così stretto rapporto, così internamente unita, come con Nietzsche. Gli spiriti più autorevoli del Terzo Reich vi si riferiscono continuamente. Comunque, il fatto più sorprendente e strano è che per nessun altro filosofo come per Friedrich Nietzsche, anche i più feroci oppositori del Nazional Socialismo rimangono fermi sulla loro predilezione. Come è possibile e chi ha ragione? Entrambi, o nessuno dei due? (Gawronsky 1953: 5).

Come si vede la filosofia nietzschiana è stata fin da subito anche (e soprattutto) un problema politico, nel duplice senso di essere stata politicamente utilizzata per fini più o meno esplicitamente propagandistici e (in una accezione più teorica) di aver formato un nucleo problematico per la tradizione filosofico-politica liberale. Nella *Genealogia* Nietzsche ribadisce più volte che tutti i sistemi di valori – dunque, tutte le riorganizzazioni teorico-estetiche dei significati dell'esistenza – sono eminentemente politici. Ciò significa che, dato un particolare ordinamento assiologico, è sempre possibile domandarsi quali siano le ragioni politiche che lo sostengono, quali soggetti sociali ne traggano vantaggio, ecc. Pertanto, è abbastanza ovvio che nella misura in cui la trasvalutazione vuole essere non soltanto la critica genealogica alla tradizione cristiana, ma, più generalmente, la posizione di una nuova gerarchia di significati, deve essa stessa rispondere a domande eminentemente politiche. In passato, anche a causa della ricezione parziale della critica nazista, gli interpreti hanno sorvolato su alcuni degli aspetti più controversi del pensiero del filo-

sofo tedesco. E queste consuetudini si sono spinte così avanti che non è mancato chi, per spiegare l'intuizione nietzschiana della *große Politik*, non ne abbia baipassato le idee (par altro fondamentali) sulla schiavitù e sulla dominazione. Per citare solo due tra i molti possibili esempi, ci si può rifare alle letture di K. Jaspers e di W. Kaufmann. Dopo aver riconosciuto che secondo Nietzsche la guerra per lo Stato è una necessità, così come la schiavitù lo è per la società, Jaspers tralascia del tutto di affrontare criticamente i riferimenti nietzschiani alla schiavitù: «il metodo di Jaspers consiste nel difendere i giudizi di Nietzsche nel miglior modo possibile, baipassando tutto ciò che non può essere difeso. Questo tipo di analisi è altamente insoddisfacente»<sup>21</sup>. Kaufmann, come si è visto, segue pressappoco la stessa linea. Certamente entrambi sottolineano correttamente come l'interesse di Nietzsche sia prevalentemente culturale (il suo problema consiste nell'elaborare le linee teoriche portanti per un generale e profondo rinnovamento della *Bildung*), tuttavia è anche vero che se si considera seriamente il progetto nietzschiano per una nuova cultura, bisognerà pure riflettere su come – sempre stando a Nietzsche – questo rivolgimento spirituale debba avvenire: «la tensione tra il bisogno per un rinnovamento umano, gli ostacoli della decadenza e delle varie forme di pregiudizi, è insieme un problema teorico e pratico per qualsiasi teoria dei valori che ponga un importante accento sulla necessità di apportare questo rinnovamento» (Schutte 1984: 163).

Gli scritti che vanno dal 1878 al 1882 contengono in merito una serie di interessanti osservazioni: messa da parte la metafisica un poco consolatoria di Scho-

<sup>21</sup> O. Schutte 1984: 163.



penhauer, Nietzsche continua e approfondisce la critica all'autoritarismo, sia esso politico, religioso o morale. Ciò non significa che fosse favorevole ad un orientamento rivoluzionario; mentre infatti appoggiava l'illuminismo, il filosofo tedesco riteneva che la teoria moderna della rivoluzione derivata da Rousseau (in particolare, dall'idea roussoniana che al di qua delle sovrastrutture sociali esista una natura umana fondamentalmente buona, dal momento che l'origine della corruzione non è nell'uomo, ma nell'educazione, nello Stato e nella società)<sup>22</sup> fosse in larga parte insostenibile (*U+U* I, § 463 pp. 254-255). Su questi temi, la continuità della riflessione che porta dal primo al secondo Nietzsche è evidente; ancora una volta troviamo espresso il convincimento che la cultura debba annettere la politica, e ancora una volta è ribadita la critica agli eccessi dionisiaci, soprattutto se questi ultimi inducono alla rivoluzione piuttosto che a un ordinamento politico più equilibrato: «nonostante gli eccessi degli ultimi suoi libri, Nietzsche non abbandonerà mai la paura e il sospetto verso ogni fanatismo morale e politico» (Ansell-Pearson 1994: 84). È necessario riconoscere – ci dice Nietzsche – che in epoca moderna la fiducia in un'autorità incondizionata e nella verità metafisicamente data non è più possibile; perciò è indispensabile riconsiderare non solo i rapporti di potere, ma, più globalmente, la stessa cultura che li ha prodotti. Uno dei tratti dominanti dell'età moderna è, lo sappiamo bene, la crisi dei temi religiosi: la morte di Dio non richiede soltanto che si ridiscutano le fondamenta della morale individuale, ma

<sup>22</sup> In merito cfr. K. Ansell-Pearson 1991: con particolare attenzione ai cap. II e III, pp. 53-99; più in generale sui rapporti Nietzsche-Rousseau di particolare interesse sono: W. D. Williams 1952: 103-105, 128, 169-170, H. Heller 1976: 116-125.

quelle della stessa istituzione statale – in questo senso è particolarmente significativo il passo di *Umano, troppo umano* intitolato «religioni e governo» (*U+U* I, § 472 pp. 256-261), dove è esplicitamente dichiarata l'insufficienza della trascendenza nel legittimare il potere politico. Nella prospettiva di Nietzsche la religione ha un valore prevalentemente profilattico: in tutte le culture essa ha avuto lo scopo di consolare gli uomini delle perdite, delle privazioni e delle paure; e questo soprattutto quando lo Stato non è in grado di alleviare le sofferenze fisiche (si pensi alle grandi carestie, o ai contagi di massa, o anche semplicemente a quella soglia di povertà diffusa che pare sempre più irrecuperabile). In questo senso, la religione coltivando il sentimento popolare e l'identità comune, ha agevolato il mantenimento della pace civile e la crescita della cultura; che dunque un potere politico forte vada di pari passo con un potere religioso forte, è prima di tutto un dato evidente, dimostrato dalla natura stessa del corso storico. Se nei regimi oligarchici l'equilibrio tra potere politico e istituzioni religiose è a tutto vantaggio di chi governa, in democrazia la situazione è differente dal momento che la religione si trova calata in una dimensione collettiva e conseguentemente sottoposta (in modo più o meno approfondito) a indagine razionale e a discussione pubblica. In questo stato di cose, quando cioè il sacro perde il proprio peso politico a seguito di un ridimensionamento del significato trascendente, la sua pratica diventa per lo più un affare privato, lasciato alla coscienza e ai costumi di ciascuno. Da aspetto della vita comunitaria, il sacro si trasforma in pratica privata e, anziché rafforzare il tessuto connettivo della società, accelera quel processo di disgregazione atomistica già in atto con l'affermarsi della democrazia: «come il pensiero politico di Rousseau e di Hegel, quello di Nietzsche è

caratterizzato, dall'inizio alla fine, dal desiderio di trascendere le basi atomistiche della società moderna e il suo ristretto [...] individualismo» (Ansell-Pearson 1994: 87). L'egocentrismo dilagante – come a più riprese ribadisce Nietzsche – non può che portare ad una profonda crisi del sistema sociale, semplicemente perché una società che persegue finalità privatistiche di fatto non prepara le condizioni per la nascita del genio, né tantomeno realizza quella grande politica che dovrebbe essere il suo principale obiettivo.

Il tipo umano prodotto dalle istituzioni democratiche, così come ce lo descrive Nietzsche nell'*Inattuale* su David Strauss, è il *Bildungsphilister*, ovvero un nuovo «tipo» di barbaro, privo di umanità e di autentica cultura.

Rousseau [...] insiste sul fatto che “tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso sono senza valore”. Dal momento che le istituzioni moderne producono i “borghesi, un nulla”, esse sono senza valore e vanno superate. Il ragionamento nietzschiano segue la stessa linea. La moderna cultura produce, come migliore risultato, il *Bildungsphilister*. Una tale figura è meno che un uomo, e per questo le istituzioni che lo producono vanno distrutte. (Yack 1986: 317).

Non basta perciò ritornare alla natura per recuperare integralmente il valore profondo dell'individualità umana, bisogna piuttosto operare una vera e propria rivoluzione culturale «che sia immune da quel criticismo socratico che ha distrutto la cultura tragica greca» (Yack 1986: 332); in questo senso, una rinascita dello spirito tragico avrebbe almeno la funzione di salvaguardare la cultura moderna dalla sua progressiva deumanizzazione.

Il tratto saliente e costante dell'analisi nietzschiana della politica moderna è dato proprio da questo ritrarsi

del pubblico nel privato, con la conseguente parcellizzazione della struttura sociale. In questo panorama la politica ha finito con l'impoverirsi e gli orientamenti che hanno prevalso (tutti esecrabili sia pure per opposte ragioni) sono soprattutto il nazionalista e il socialista. Il primo nasce come reazione a un tipo d'uomo supernazionale e nomade, con una spiccata capacità di adattamento, che è in grado di cambiare con relativa facilità la propria sede stanziale e la relativa cultura di appartenenza: «alla fine, comunque, questo tentativo otterrà il medesimo opposto risultato del socialismo e dell'anarchismo; continuerà ad incoraggiare le piaghe dello Stato moderno, e a deviare l'attenzione degli individui dal fatto che essi sono *Europei*» (Strong 1975: 204). Il secondo, invece, intendendo riportare ogni elemento della sfera pubblica e privata allo Stato, opera quel livellamento dell'individualità che Nietzsche, ovviamente, non poteva accettare. Per tutte queste ragioni è abbastanza difficile associare la sua posizione a quella di un qualche movimento politico: come ha sottolineato Franz Mehring<sup>23</sup>, non lo si può considerare un difensore del monopolismo capitalistico della Germania di quegli anni, né un precursore del fascismo come Lukács e altri hanno tentato di fare: «era piuttosto antistatalista, anti-Reich, e disgustato dall'antisemitismo» (Warren 1988: 212)<sup>24</sup>. Nietzsche non pensa che lo Stato moderno sia in se stesso un male, piuttosto che così come si va delineando dopo la morte di Dio, ovvero dopo che ai valori metafisici se ne sono sostituiti altri nichilistici e distruttivi, impedisca lo sviluppo dell'autentica cultura. Lo Stato nazionalista, come del resto quello socialista, vor-

<sup>23</sup> F. Mehring 1960-1966: 159.

<sup>24</sup> Per ulteriori approfondimenti sul cosiddetto «socialismo nietzschiano» cfr., S. E. Aschheim 1992: soprattutto il cap. VI, pp. 164-200.



rebbe essere un punto di riferimento assoluto e importante, ma in realtà finisce per rilevarsi come una forma di associazionismo tra le più primitive e rozze: «in qualche parte del mondo vi sono ancora popoli e greggi, ma non da noi, fratelli: qui ci sono Stati. Stato? Che cos'è mai? [...] Si chiama Stato il più gelido di tutti i gelidi mostri. Esso è gelido anche quando mente; e questa menzogna gli striscia fuori di bocca: "Io lo Stato sono il popolo"» (CPZ, p. 54). Nietzsche non condivideva l'idea prima kantiana e dei liberali ottocenteschi poi, secondo cui il repubblicanesimo liberato dall'oppressione religiosa non può che dare origine a democrazie rafforzate e consolidate. Perciò, il suo proposito di narrare l'evoluzione dei fondamenti degli Stati negli ultimi secoli, è in realtà finalizzato a spiegare la condizione degenerativa delle moderne democrazie. Manca l'individuo capace di forgiare il popolo giacché in democrazia, a turno, ognuno comanda ed è comandato all'interno di una supposta uguaglianza in cui tutti dovrebbero essere in grado di affrontare e risolvere qualsiasi problema; «in Grecia, invece, solo certe persone potevano giudicare le altre – quelle che avevano accesso alla medesima *agorà*. Gli uomini con diversa moralità politica non avevano diritti commensurabili. Così per Nietzsche [...] Se ciascuno può giudicare tutti, non esiste più ordine o ceto sociale, [...] nessun amico né nemico, nessuna competizione e, conseguentemente, nessuna cultura» (Strong 1975: 206).

A questo punto si potrebbe obiettare, con Henri Lefebvre, che il socialismo vorrebbe essere proprio la reazione alla tendenza individualistica e atomizzante dello Stato moderno<sup>25</sup>. Nietzsche esamina questa possibilità. Non appena le relazioni tra gli individui tendono

<sup>25</sup> H. Lefebvre 1939: 143 e sgg.

a frantumarsi e a parcellizzarsi, i rapporti sociali, proporzionalmente, si razionalizzano; da qui la nascita della nozione di «eguaglianza del diritto». Il socialismo prende appunto l'avvio dalla consapevolezza di questa supposta uguaglianza (Ansell-Pearson 1991: 218). In primo luogo, sebbene ritenga che il socialismo sia una reazione al processo di disgregazione delle democrazie ottocentesche, Nietzsche non crede che differisca *qualitativamente* da tale processo: «il socialismo è solamente la logica continuazione dello sviluppo politico caratteristico di alcune società e del mondo occidentale dopo la guerra del Peloponneso» (Strong 1975: 207). L'idea socialista sarebbe perciò l'espressione della morale degli schiavi, con l'aggiunta di proporsi di risolvere politicamente, attraverso la riforma delle istituzioni, un problema che è per sua stessa natura profondamente culturale. In secondo luogo, egli considera il socialismo una fede fondata sulla violenza, un nuovo roussonianesimo che crede nella positività intrinseca dell'ordinamento naturale (Ansell-Pearson 1994: 91). Senza contare poi che il suo essere un'ideologia reazionaria lo porterebbe ad esercitare, come del resto notavano già Tocqueville e Saint-Simon, un controllo diretto e massiccio sulla vita dei cittadini, gestendo di fatto lo stesso potere che ordinariamente è nelle mani del tiranno. Inoltre, Nietzsche individua una precisa continuità nella linea teorica che va da Platone al socialismo: entrambi avrebbero frainteso la psicologia umana, tentando di eliminare gli istinti egoistici attraverso la collettivizzazione della proprietà – senza per altro comprendere le profonde conseguenze che un tale processo genera proprio nella psiche di chi lo subisce: gli uomini desiderano con particolare accanimento ciò che non possono avere, quindi, se si nega loro la proprietà, faranno di tutto per ottenerla, sviluppando istinti ancora più tenaci.

A grandi linee perciò la riflessione di Nietzsche sottolinea soprattutto due cose: primo, che lo Stato moderno è la concretizzazione della morale degli schiavi<sup>26</sup>, secondo, che il nazionalismo e il socialismo impoveriscono notevolmente il livello dell'attuale cultura politica.

Dimostrare la *necessità* che, per un consumo sempre più economico dell'uomo e dell'umanità, per un "meccanismo" sempre più saldamente intrecciato degli interessi e delle prestazioni, *ci vuole un contromovimento*. Io lo definisco come *una secrezione di un sovrappiù di lusso dell'umanità*: in esso deve venire in luce una specie *più forte*, un tipo superiore, che ha condizioni di nascita e di conservazione diverse dall'uomo medio [...] In contrasto con questo rimpicciolimento e adattamento degli uomini a una più specializzata utilità, c'è bisogno del movimento inverso – di generare l'uomo *sintetico, assommante, giustificante*, per il quale quella trasformazione in macchina dell'umanità è una condizione preliminare di esistenza, come un telaio su cui egli può inventare la sua *superiore forma d'essere* [...] Si vede, ciò che io combatto è l'ottimismo *economico*, quasi che con le spese crescenti di *tutti* dovesse necessariamente crescere anche l'utile di tutti. A me sembra che avvenga il contrario. *Le spese di tutti si assommano in una perdita più grande*: l'uomo si *deteriora*, sicché non si sa più *a che cosa mai* quest'enorme processo sia servito (FP 1887-1888, 8-10-[17] pp. 113-114).

Il nazionalismo, in particolare, è *la* forza restauratrice: tuttavia, esso non intende ritornare a un modello sociale atavico, ma stabilizzare un nichilismo distruttivo, ovvero impedire che la contaminazione tra popoli (di fatto già in atto da tempo per ragioni commerciali ed economiche) si consolidi, mantenendo alte le barriere

<sup>26</sup> Su questo tema si rimanda a G. Vattimo 1989: 93-95.

culturali. Nietzsche è dunque l'ultimo «filosofo tedesco antipolitico» non perché non si è mai occupato di politica, ma piuttosto (e più profondamente) per aver avuto un'idea della politica palesemente differente rispetto a quella dei suoi contemporanei<sup>27</sup>. In questo senso, la risposta nietzschiana a nazionalismo e socialismo è la *grande politica*.

Si tratta ora di stabilire cosa sia questa *große Politik* più volte evocata e in che misura riguardi l'innegabile (e per giunta ermeneuticamente scomodo) radicalismo aristocratico nietzschiano. Ciò che Nietzsche ha in mente non ha a che fare con i particolarismi statali, né con i nazionalismi, ma concerne piuttosto la stessa natura del problema europeo, ovvero «la disciplina educativa di una nuova casta governante d'Europa» (ABM, § 251 p.165). E a quegli interpreti che vedono in questo scopo il segno dell'immoralismo politico nietzschiano, potremmo rispondere con le parole dello stesso Nietzsche: «per esprimerci con una formula si potrebbe dire: *tutti i mezzi*, con cui l'umanità sino a oggi ha dovuto essere resa morale, sono stati fundamentalmente *immorali*» (Cdl, § 5 p. 98). Il problema politico per eccellenza – sottolinea Nietzsche – è se l'animale «uomo» possa, nell'epoca della morte di Dio e dell'avvento del nichilismo, crescere e maturare ulteriormente; perciò, l'interesse per la grande politica non è né accidentale né estrinseco al suo progetto teorico: «per Nietzsche, uno degli aspetti più importanti del suo tentativo di pensare il problema del nichilismo, è il bisogno di sviluppare la comprensione di come sia possibile creare nuovi valori attraverso l'unione di una legislazione filosofica e di un potere politico» (Ansell-Pearson 1994: 148). In questi

<sup>27</sup> È la linea sostenuta da P. Bergmann 1987: cap. VII, pp. 180-187.



termini, la questione politica fa tutt'uno con quella filosofica: una volta che abbiamo riconosciuto come il movimento democratico moderno non sia solo una forma di decadenza dell'organizzazione statale, ma, più radicalmente, una degradazione dell'uomo a perfetto animale da gregge, allora – continua Nietzsche – riconosceremo anche che l'unico modo per superare questa situazione consiste nel formare nuovi filosofi e spiriti liberi che trasvalutino (e noi con loro) quel che rimane dei vecchi valori. «Dove dobbiamo tendere *noi*, con le nostre speranze? – Verso *nuovi filosofi*, non c'è altra scelta; verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore [...] verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere *nuove* strade» (ABM, §. 203 p. 103).

Ma qual è il volto di questa classe dirigente del futuro? Nuovi educatori certo, ma anche, come del resto si evince da più parti del discorso nietzschiano, creatori che non temono di utilizzare metodi radicali e violenti per concretizzare i loro rivolgimenti sociali:

una nuova, enorme aristocrazia, edificata sulla più dura autolegislazione, in cui sarà conferita una durata di millenni alla volontà di violenti uomini filosofici e di tiranni artisti; una specie superiore di uomini che, grazie alla loro sovrabbondanza di volontà, sapere, ricchezza e influsso, si serviranno dell'Europa democratica come del loro strumento più docile e maneggevole per prendere in mano le sorti della terra, per plasmarla, come artisti, l'«uomo» stesso (FP 1885-1886, 8-2-[57], p. 76).

In breve, artisti-filosofi che utilizzano gli uomini come materia delle loro creazioni e, in vista di ciò, accettano pericolo e guerra (GS, § 377 pp. 255-258). La riflessio-

ne nietzschiana sulla *große Politik* fa evidentemente perno su di un'idea che ha avuto grande importanza in tutta la tradizione politica da Platone, a Macchiavelli e Rousseau: la questione del legislatore. Nel mondo greco il legislatore è generalmente simbolo dell'eroe politico<sup>28</sup>, colui che salva la *polis* dalla distruzione o dalla degenerazione, e che fonda la vita pubblica su basi rinnovate. Per Rousseau è un nomoteta – sull'esempio di Solone ad Atene e di Numa a Roma – che ha il compito non solo di legiferare, ma anche di creare le condizioni in cui la società civile possa svilupparsi e crescere. In breve, il legislatore deve saper trasformare la natura umana di modo che individui abituati a vivere nella più completa solitudine sappiano adattarsi alle regole delle collettività. *In primis* ha dunque il compito di educare le coscienze. Nietzsche ha ben presente le riflessioni di Rousseau, e del resto è consapevole che le differenze tra lui e il filosofo francese vanno misurate sulla base della coscienza storica del nichilismo: riconosce cioè che con la morte di Dio e la conseguente necessità di trasvalutare i valori, la questione della legittimazione del potere legislativo non è affatto secondaria. Ora, nell'affrontare questo punto, l'autore tedesco si pone su di una linea chiaramente platonica: il filosofo (legislatore) non attualizza, nella sua azione politica, idee e concetti eterni, piuttosto esprime la propria volontà di potenza imponendo alla collettività una precisa idea di bene e di male (Ansell-Pearson 1991: 210) – dunque, anche imponendo il proprio modello legislativo (che non è ovviamente né il socialista, né il nazional socialista, ma si fonda su di un'idea

<sup>28</sup> A proposito della concezione dell'eroe in Nietzsche cfr. L. P. Thiele 1990: cap. I pp. 11-27, e E. Bentley 1957.

di controllo e manipolazione politica<sup>29</sup>), e, prima ancora, la propria costruzione assiologica.

Sembra perciò ovvio che Nietzsche non sia né un individualista né un collettivista, ma effettui di fatto uno scambio tra libertà e potenza: «i miei pensieri non girano intorno al grado di libertà da concedere all'uno o all'altro o a tutti, ma intorno al grado di *potenza* che l'uno o l'altro deve esercitare su altri o su tutti, ossia fino a che punto un sacrificio di libertà e la stessa schiavitù forniscano la base per produrre un *tipo più alto*» (FP 1885-1887, 8-7-[6] p. 267). L'origine di questa posizione non è – come per altro si potrebbe supporre – nell'incancrenimento delle idee nietzschiane sull'individuo e sulla politica; piuttosto è una scelta quasi obbligata a cui costringe il monismo della volontà (ABM, § 259 pp. 176-178): ogni corpo infatti (compreso quello politico) è un'unità vivente, e deve perciò possedere un'intrinseca volontà di potenza (deve cioè voler vivere, volersi accrescere, voler dominare); e tutto questo non a motivo di una particolare tendenza morale o moralistica, ma semplicemente a causa del suo essere *corpo*, ossia organismo vivente. In sintesi, l'idea politica matura di Nietzsche (la grande politica) è una critica di matrice aristocratica al liberalismo democratico: «ciò che Nietzsche intende con democrazia liberale è una società che si basa, tra le altre cose, sulla secolarizzazione dei valori cristiani, ivi incluso un'eguaglianza livellante, il culto della pietà e della compassione e l'enfasi della proprietà privata e della svalutazione dell'idea di politica come

<sup>29</sup> L'interpretazione di M. Haar 1985: 26, secondo cui il superuomo non si fonderebbe su di una politica del dominio, ma su quello che lui definisce un «cesarismo non violento», una sorta di tirannide dell'artista – tutto sommato dunque una lettura estetica dei brani più politici –, crediamo non sia completamente giustificata.

arena dei conflitti» (Ansell-Pearson 1994: 151). Il rischio principale delle democrazie liberali è quello di dimenticarsi del senso e dei valori della tradizione aristocratica, con la conseguenza che «l'uguaglianza dei diritti» si potrebbe anche troppo facilmente trasformare nell'uguaglianza dei torti: intendo dire in una comune guerriglia contro tutto quanto di raro, d'inconsueto, di privilegiato appartiene all'uomo superiore [...] – oggi si addice alla nozione di "grandezza" l'essere nobili, il voler essere per se stessi, il poter essere diversi, il restarsene isolati» (ABM, § 212 pp. 121-122). Con ciò la questione della generale analogia tra la propagandistica nazista e certe affermazioni di Nietzsche non è comunque del tutto risolta: il problema coincide in sostanza con quello sollevato da Derrida a proposito della possibilità che una cultura fondamentalmente «reattiva» come quella nazista abbia potuto utilizzare le medesime modalità linguistiche dell'attivissimo nietzschianesimo<sup>30</sup>. Ora, ferma restante la matrice intrinsecamente eccessiva del pensiero politico-sociale di Nietzsche e alcune esacerbazioni del suo radicalismo aristocratico, è un fatto che alcuni passaggi rimangono significativi proprio a motivo della loro ricercata paradossalità: si pensi, per fare solo un esempio, all'idea secondo cui l'origine del liberalismo è in un concetto di libertà indebolito e indisciplinato. In fondo, ci dice Nietzsche, non siamo sicuri di quel che crediamo; ci siamo invece abituati a sviluppare un'arte della tolleranza tale da accettare indistintamente qualsiasi convinzione. La nostra è un'età cinica e scettica, senza direzione, in cui mancano i grandi spiriti organizzatori, gli individui capaci di fare programmi e calcoli per interi millenni (GS, § 356 pp. 224-226).

<sup>30</sup> J. Derrida 1987: 126.



Nonostante il tentativo di ricondurre la *große Politik* a un quadro teorico più ampio, le perplessità etico-morali permangono, e non sono le uniche, dal momento che il presupposto del discorso di Nietzsche sembra comprendere un serio problema di autoreferenzialità: infatti, se Dio è morto e il potere politico non può trovare una legittimazione trascendente, e, soprattutto, se Nietzsche ci richiede di sacrificare la nozione tutta moderna di legittimità (del diritto, dell'eguaglianza, della libertà, della giustizia, ecc.), allora su quali basi fonderà la *große Politik*? Di certo non sull'idea del contratto sociale. Il filosofo tedesco – ed è questa la cosa importante – si richiama costantemente a una rinnovata nozione di cultura: la legittimità dell'operato del nuovo artista-filosofo non ha nulla a che vedere con la morale, piuttosto conserva una finalità sovramorale (*übermoralisch*), ovvero la necessità di oltrepassare l'uomo. Si può dire insomma che, in maniera del tutto paradossale, il filosofo tedesco si appella alla nostra coscienza proprio per superare la morale, ovvero per convalidare la giustezza del processo di oltrepassamento dell'uomo moderno. «La genealogia della morale nietzschiana ci mostra un passato nobile, una trionfante rivolta in ambito morale degli schiavi, e un presente confuso, senza direzione» (Ansell-Pearson 1994: 154), il problema è che nell'indicare il modo in cui questo superamento (l'oltrepassamento della decadenza ebraica) dovrebbe avvenire, Nietzsche non tiene in conto di come l'uomo moderno si sia formato proprio come uomo morale; e, soprattutto, di come sia quantomeno complicato sbarazzarsi di duemila anni di morale cristiana semplicemente attraverso fantomatici individui superiori. Perciò il problema pratico (che è poi ovviamente anche politico) rimane, e si trova in larga misura ad essere riconducibile ad una questione culturale gravata dalla necessità della

legittimazione. In breve, fino a che punto è possibile sollecitare la nascita di una politica aristocratica senza che ciò dia luogo a scelte dettate dal risentimento? È impensabile che il progetto nietzschiano di educare gli individui a qualcosa di superiore possa concretizzarsi senza che gli «aristocratici» siano costretti a ricorrere, per mantenere la loro egemonia, a metodi violenti e repressivi. Se infatti ci si rifiuta – come del resto fa Nietzsche – di porre la questione della legittimazione sul piano della giustizia sociale (seguendo per altro il discorso hegeliano sul diritto dell'uomo di autodeterminarsi), è difficile vedere come il potere della ristretta *élite* a cui pensa Nietzsche possa conservarsi senza dover ricorrere a forme di controllo politico spietate e crudeli. Per non pensare poi al fatto che la stessa morale giudaica, ovvero la trasvalutazione (negativa) per eccellenza, non è altro che volontà di potenza che si è imposta del tutto legittimamente – semplicemente, ha avuto *più forza* della morale aristocratica. Si ha insomma l'impressione (o forse anche qualcosa di più che una semplice impressione) che alcune delle idee politiche di Nietzsche invalidino più generali conclusioni teoriche – ad esempio, nel caso in cui giustifica lo sfruttamento attraverso la volontà di potenza, viola palesemente la propria critica alla metafisica: «egli “spiega” il fatto empirico dello sfruttamento deducendolo da entità presupposte, universali, non empiriche, dello stesso esatto tipo di quelle che rifiuta negli altri filosofi» (Warren 1988: 208). A ben guardare questi evidenti imbarazzi teorici sono dovuti soprattutto a due ordini di ragioni: da un lato, seguendo la tradizione politica che va da Platone a Hobbes (e per altro ancora vigente negli ordinamenti più conservativi), Nietzsche ha continuato ad utilizzare la metafora organica che stabilisce un rapporto analogico tra anima e città, ovvero tra l'organizzazione della volontà individuale e la strut-

tura sociale. Questo modo di procedere è quantomeno sospetto dal momento che, anche grazie al lavoro di A. Smith, K. Marx, É. Durkheim e M. Weber, noi oggi sappiamo di non poter elaborare tanto alla leggera un modello che sia adattabile per intero oltre che all'operato umano, alle stesse strutture sociali. Inoltre, la mancanza di categorie adeguate per la ridescrizione degli organismi sociali moderni lo ha indotto a spiegare alcuni fenomeni (ad esempio la sopraffazione o la dominazione) in termini metafisici, e, analogamente, a dar ragione della crisi politica in atto rifacendosi, quasi esclusivamente, a tematiche culturali. Da un lato, Nietzsche ritiene che il cristianesimo abbia di fatto introdotto in politica l'aspettativa per una comunità basata sull'eguaglianza dei diritti; cosa che, da buon conservatore, non poteva accettare, ritenendola innaturale e decadente. D'altro canto, è anche convinto che la crisi culturale del suo tempo non possa che condizionare il corso della politica democratica; e questo perché l'orientamento liberale coinciderebbe *in toto* con la secolarizzazione della cultura cristiana – il che, aggiungiamo noi, è certo uno degli aspetti del liberalismo democratico, ma non l'unico e forse nemmeno il più importante<sup>31</sup>:

la differenza più rilevante [...] tra cristianesimo e cultura democratico-liberale è solo che quest'ultima si presenta come il tentativo di politicizzare la prima [...] L'ideale democratico, è opinione di Nietzsche, che consista soprattutto nella nozione che la promessa cristiana della comunità possa realizzarsi in questo mondo, unitamente all'idea (platonico-cristiana) che sia possibile politicizzare gli ideali di giustizia (Warren 1988: 214).

<sup>31</sup> Non è perciò possibile considerare il filosofo tedesco, come invece hanno mostrato di fare molti interpreti, un critico organico delle democrazie liberali: cfr. ad esempio, J. P. Stern 1979, T. Pangle 1983: 45-70.

Ma dato che la spinta democratica è parte di una cultura ormai sull'orlo del collasso, alla fine essa stessa non potrà che degenerare. Inoltre, le contraddizioni del cristianesimo (soprattutto riguardo alle presunte valenze metafisiche del soggetto) sarebbero in buona parte trasponibili al discorso sul liberalismo che, per altro, si regge proprio su di una idea trascendentale, non empirica e incondizionata della soggettività. Approfittando degli spunti offerti dalla tradizione cristiana, il pensiero liberale ha elaborato l'idea di un'individualità composta (un insieme spesso inarticolato di inclinazioni, preferenze e diritti) che ha nell'organizzazione sociale il mezzo migliore per esprimersi; analogamente, la società è una struttura astratta, risultante dall'aggregazione di più individui accomunati da finalità per lo più privatistiche. In quest'ambito, è ovvio, l'essere umano – come soggetto di diritti naturali inalienabili – precede inevitabilmente l'organizzazione sociale.

Il sospetto secondo cui il liberalismo avrebbe a che fare con la secolarizzazione del cristianesimo (in particolare della corrispondente idea di soggetto) è particolarmente evidente nella critica nietzschiana a due dei più importanti esponenti della morale liberale: Kant e Bentham. Come per altri pensatori liberali, la metafisica del soggetto gioca un ruolo essenziale nel pensiero politico di Kant: se infatti la società non è altro che la forma esterna dell'imperativo categorico, questo, a sua volta, esprime la forma dell'attività della pura volontà – la quale, ricordiamolo, è, nell'ottica kantiana, il solo elemento autenticamente individuale. In altre parole, l'imperativo categorico si presenta come la massima della ragione (per suo tramite la volontà pura si attualizza), mentre le strutture sociali sono piuttosto le forme esterne di quello stesso imperativo. Uno dei problemi del kantismo, ovviamente a grandi linee, sta nel fatto che la volontà è e ri-



mane un principio metafisico, vale a dire uno dei residui non critici del criticismo che, come tale, conduce direttamente all'autoritarismo. L'imperativo categorico, espressione di una volontà intimamente libera e svincolata da qualsiasi legame relazionale con la realtà, può trasformarsi, come avverte Nietzsche nella *Genealogia*<sup>32</sup>, nel solo e unico garante dei rapporti sociali – questi ultimi a loro volta si trovano sottratti alla storia, alla interrelazionalità dei soggetti, e alla cultura. Utilitarismo e kantismo formano le due facce della medesima medaglia: mentre infatti l'astrazione kantiana della volontà rappresenta la perpetuazione della violenza latente nel cristianesimo, l'utilitarismo di Bentham riflette il desiderio di ricercare e saziare un appetito senza limiti – la promessa decadente del *laissez aller*: «in entrambi i casi l'individuo permane un'astrazione, disgiunto dalle attività mondane, dalla pratica e dalle relazioni sociali attraverso cui l'individuazione diventa una realtà» (Warren 1988: 217). Lo Stato forma perciò di fatto un corpo unico non soltanto con la religione cristiana, ma anche con la sua cultura, ovvero con un'idea del soggetto legata indissolubilmente a un quadro di valori e a una normatività comportamentale ben definiti. Stando così le cose, la crisi della cultura moderna lascia libero uno spazio che fa emergere, dalla problematizzazione della realtà politico-sociale cristiana, un individuo infiacchito e decadente, in termini nietzschiani l'ultimo uomo: «la "persona privata" coincide con quello che [Nietzsche; N.d.A.] ha chiamato "l'ultimo uomo". L'ultimo uomo della modernità è il risultato di una cultura politica che ha mediato le relazioni di potere tra individui attraverso entità esterne come Dio, e la nazione» (Warren 1988: 220). Ora che la cul-

<sup>32</sup> GM II, § 6 pp. 263-265.

tura cristiana sta lentamente declinando, il posto di Dio è preso da altre religioni, da ideologie narcotizzanti, e dall'identificazione con eroi nazionali e con lo Stato (cosa che di fatto più o meno esplicitamente è già in atto nella Germania di Bismarck) (*CdI*, § 4 pp. 102-103).

Riassumendo, possiamo sintetizzare la critica nietzschiana in quattro punti: 1) la dominazione politica deriva dall'assunto secondo cui la vita è volontà di potenza, 2) le condizioni materiali ed economiche richiedano una suddivisione gerarchica dei compiti, 3) le differenze naturali tra gli individui inducono ad auspicare una gerarchizzazione della politica, della cultura e delle mansioni economiche, 4) la politica moderna è fortemente condizionata dalla crisi culturale piuttosto che, come normalmente si è soliti pensare, da fattori economici o da rapporti di potere. La visione complessiva di Nietzsche è perciò fortemente determinata da due elementi fondamentali: da un lato, la sua critica alla cultura cristiana che spesso lo limita nell'analisi dei concetti essenziali del capitalismo, dall'altro la disamina del concetto di volontà che non è mai un'astrazione metafisica, ma, al contrario, il risultato della ridefinizione (anche politica, oltre che storica e psicologica) delle relazioni infrasociali.

#### 4.3. Per una storia della volontà di potenza

Sembra dunque che alla base del radicalismo aristocratico nietzschiano ci sia in primo luogo la necessità di riportare la riflessione politica alla critica della cultura; e, insieme, che il filo sottile che lega politica e cultura abbia a che fare con la potenza<sup>33</sup>. La storia delle in-

<sup>33</sup> In merito al radicalismo aristocratico di Nietzsche cfr. D. Detwiler 1990.



interpretazioni della volontà di potenza, come si sa, è particolarmente stratificata. Alcuni critici l'hanno intesa come un istinto metafisico che spinge gli esseri alla lotta per l'imposizione del proprio dominio<sup>34</sup>; altri – Heidegger su tutti – la considerano come l'origine della creatività individuale<sup>35</sup>. Il problema di questo tipo di interpretazioni, lo si sarà già intuito, è che tutte, più o meno implicitamente, avallano l'autocontraddittorietà della posizione nietzschiana: la volontà di potenza verrebbe infatti articolata dal filosofo tedesco come un principio incondizionato, di cui dal punto di vista empirico, a rigore, non si può affermare alcunché. Gli interpreti che invece hanno cercato di aggirare il problema della presunta metafisicità di Nietzsche – ad esempio Deleuze e Strong – hanno per lo più elaborato un'energetica della potenza, che va nel senso dell'affettività, della forza e del *pathos*<sup>36</sup>. L'inconveniente più diffuso di questo genere di interpretazioni è nel non riconoscere che la potenza, così come la intende Nietzsche, non può essere solamente un'energetica, ma più articolatamente deve essere un qualcosa (non solo un istinto dunque) che ha a che vedere con problemi di ermeneutica della realtà e di ontologia dei valori.

<sup>34</sup> Oltre al già citato lavoro di W. Kaufmann 1950: cap. VI, it. pp. 199-228, cfr. L. Klages 1979.

<sup>35</sup> M. Heidegger 1961: cap. I, it. pp. 21-215, J. P. Stern 1978: 117-123, e W. Dannhauser 1974: 31, 254-265.

<sup>36</sup> G. Deleuze 1985: 80-106, T. Strong 1975: 234: «Nietzsche enfatizza costantemente la natura costruttiva della volontà di potenza. In questo caso la lingua inglese non chiarifica un punto importante. In tedesco "volontà di potenza" è *Wille zur Macht*. *Macht* è correlato con il verbo *machen*, che corrisponde a "to make", e significa dare una forma (*to give form*). Io suggerisco che si debba intendere la volontà di potenza come ciò che forma quello che è il *pathos* di ogni vita. Più semplicemente, nella nozione di volontà di potenza c'è la risposta alla domanda mai fatta, *che cos'è l'apollineo?*».

Com'è noto, Nietzsche considerava la natura fondamentalmente a-morale; mentre in Rousseau la compassione è il segno più evidente della positività della natura umana, in Nietzsche, all'opposto, la volontà di potenza è la base per una filosofia che si pretende al di là del bene e del male. Forse che il filosofo tedesco intende fornirci una nuova legge di natura dato che, nell'epoca della morte di Dio, quella tradizionale non può contare su alcuna conferma trascendente? È un fatto che il *Wille* è gravato da una contraddizione evidente: da cardine della critica genealogica alla metafisica giudaico-cristiana e alla corrispondente idea di verità, diventa un postulato sull'essenza della realtà, che fa pensare (crediamo, del tutto legittimamente) proprio a quei tradizionali enunciati filosofici che Nietzsche tanto critica. Dal momento che l'essenza della vita – ci dice Nietzsche – è volontà di potenza, gli Stati non possono né essere democratici, né fondarsi sui principi dell'uguaglianza, perché altrimenti violerebbero l'essenza stessa dell'ordinamento naturale (ABM, § 259 pp. 176-178). La contraddizione sembra palese: come si può violare l'ordinamento naturale, se, come ci è stato ripetuto più volte in tema di critica della metafisica, proprio tale oggettività, alla fine, si ha il sospetto che non esista? Può essere che la contraddizione tra una moderna metafisica del dominio e un'idea critica e postmoderna della potenza sia del tutto immanente al pensiero nietzschiano: «può essere che egli sia ancora intrappolato nel dibattito modernista tra quelle filosofie che esprimono il dominio sulla natura (come Descartes e Hobbes) e i loro critici modernisti che invece cercano l'armonia con la natura (come Rousseau, almeno nel senso in cui lo intende Nietzsche)» (Warren 1988: 113). Tuttavia, l'origine di questa ambivalenza non è soltanto filosofica; piuttosto ha a che fare con le idee nietzschia-



ne sulla politica, tanto che non è escluso che le numerose discordanze del pensiero della potenza non siano da imputarsi (in una retroattività quasi mai sospettata dagli interpreti) proprio alle sue posizioni politiche. L'idea di Nietzsche è che non esista alcun ordinamento naturale, né culturale su cui gli uomini debbano fondare la loro vita sociale o politica, piuttosto esiste la legge della vita che deve sempre autosuperarsi (*Selbstüberwindung*), essendo essa stessa senza meta o finalità. Questo autosuperamento (morale), che Nietzsche chiama più volte in causa, in fondo non è altro che il tentativo di aggirare la questione dell'obbligazione, sospendendo il problema della legittimità; possiamo sostenere il peso del passato (individuale e storico) solamente se siamo in possesso di una volontà che sappia fluidificarlo, ovvero che sia in grado di ricrearlo in ogni momento. Come ha notato Yovel, l'autosuperamento serve a Nietzsche per aprire una prospettiva in cui lo spazio della perfettibilità sia di fatto conseguibile al di là del bene e del male, con la (pesante?) conseguenza che l'etica non può in pratica fondarsi su norme o precetti morali<sup>37</sup>. L'*Überwindung* presuppone una nuova idea di vita – la volontà di potenza appunto – che non è solo volontà di dominio, sopraffazione o controllo, ma anche volontà di sublimazione e trasformazione. Tuttavia, le perplessità dinanzi ad una trasposizione della potenza in un più ampio discorso politico permangono. Pensiamo ancora un momento a Rousseau. Il filosofo francese sostituisce il discorso (politico) basato sulla forza con uno incentrato sul diritto, attraverso la deduzione del contratto sociale; Nietzsche, invece, elabora una riflessione sulla sovranità in cui la legislazione si

<sup>37</sup> Y. Yovel 1986a: 183-204, soprattutto p. 189.

fonda sul comando e sull'obbedienza a una precisa volontà: «la nozione di volontà di potenza intende di mostrare che ogni volontà comprende elementi che esprimono comando e obbedienza, designati per superare l'opposizione tra autonomia ed eteronomia, e tra libertà e necessità, mostrando l'unità della "volontà di potenza"» (Ansell-Pearson 1991: 103). Per il filosofo tedesco non spetta allo Stato giustificare la politica, ma più verosimilmente, alla cultura; il che significa che la società deve articolarsi in maniera tale da consentire la formazione del «tipo» umano più alto. Il «politico» è il campo della forza e della coercizione, il che mostra come Nietzsche abbia trascurato completamente il problema della legittimità, stabilendo di fatto un rapporto analogo a quello costruito da Hobbes: per quest'ultimo la scelta era tra assolutismo e anarchismo, mentre, per Nietzsche, tra la guerra di tutti contro tutti e l'aristocraticismo. Perciò, del tutto coerentemente, il filosofo tedesco ritiene che lo statuto etico vigente (nel caso del mondo occidentale, quello giudaico-cristiano), qualora non risponda più ai bisogni di una determinata cultura, debba essere sostituito; cosa che sarà più facile se, per via genealogica, si dimostrerà l'origine tutta umana della morale (Ansell-Pearson 1991: 104):

fino ad oggi si sono avute pessime meditazioni sul bene e sul male: è sempre stata una questione troppo pericolosa. La coscienza, la buona reputazione, l'inferno, in certe circostanze anche la polizia, non hanno permesso e non permettono spregiudicatezza: appunto alla presenza della morale, come di fronte ad ogni autorità, non si *deve* pensare, ancor meno parlare: qui si *ubbidisce*! Da che mondo è mondo, ancora nessuna autorità è stata disposta a farsi prendere come oggetto di critica: e criticare addirittura la morale, prendere la morale come problema, come problematica: che? non era questo – non è questo – immorale? (A, § 3 p. 4).



Ciò che è importante notare, è che Nietzsche non ci sta semplicemente dicendo che dobbiamo sbarazzarci della morale; il suo discorso è molto più complesso e articolato, dal momento che una semplice condanna della morale ricadrebbe nel medesimo, astratto moralismo della metafisica da Platone a Kant. La scommessa di Nietzsche è più coraggiosa: non siamo noi a parlare di crisi della morale, ma la morale stessa ad aver posto le basi del proprio autosuperamento. È la morale che ci insegna la via per superarla (*U+U* I, § 107 pp. 83-85). La domanda decisiva che Nietzsche si pone (e ci pone) è se l'umanità abbia la forza e il coraggio per passare dal piano della morale a quello della conoscenza, ovvero alla volontà di potenza. Ovviamente, considerare la vita volontà di potenza significa in primo luogo trasvalutare i valori tradizionali, passare dal piano dell'essere a quello del divenire: il valore del mondo non può venire commisurato a qualcosa di eterno e permanente, il valore complessivo del mondo – ci dice Nietzsche – non è valutabile. Ma allora, di nuovo, che giustificazione dare al suo tentativo di trasvalutare, di oltrepassare il nichilismo? Forse che alla fine anche il *Wille* non è che una nuova forma di risentimento verso la vita, ovvero verso una delle possibili forme della vita, la morale giudaico-cristiana? L'obiettivo di Nietzsche è, come si è detto, oltrepassare l'interpretazione nichilistica e passiva che la morale si è data (quello della morale tradizionale), sostituendola con i valori di Dioniso<sup>38</sup> e dell'innocenza del divenire; per fare questo gli uomini devono *giudicare* il proprio passato, anzi, più radicalmente, devono ricrearlo attraverso la volontà. In questi

<sup>38</sup> Sulle componenti dionisiache della volontà di potenza cfr. M. A. Gillespie 1995: cap. VII, pp. 217-231.

termini, volontà e giustizia sono sinonimi. Nella giustizia la vita è vista nel proprio autosuperamento, all'opposto di quell'attitudine che invece la irrigidisce immobilizzandola<sup>39</sup>. La volontà di potenza nel pensiero nietzschiano gioca un ruolo analogo all'autoconservazione e all'*amour de soi* di Hobbes e di Rousseau; tuttavia, anziché scindere passioni e sentimenti secondo la duplice via del naturale e dell'artificiale *à la* Rousseau, la volontà di potenza riconduce ogni cosa a una originaria disposizione affettiva: «la volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*, è il fatto elementarissimo da cui soltanto risulta un divenire, un agire» (*FP* 1888-1889, 8-14-[79] p. 50). Così, nel tentativo di formulare la questione della libertà (volontà) e dell'azione (potenza) in termini che mostrino la loro inseparabilità, Nietzsche ribalta il tradizionale rapporto tra soggetto (volontà libera) e potere, e anziché parlare di un soggetto che precede le formazioni storico culturali e le relative relazioni di potere, intende queste ultime come *costitutive* del soggetto, ovvero, l'io è l'insieme delle sue relazioni (quelle biologiche quanto quelle sociali). Ciò che va comunque tenuto presente è che Nietzsche non considera l'impulso della volontà in termini neutrali, ma a supporto di un'idea aggressiva ed espansiva della vita. Viene il sospetto che abbia commesso lo stesso errore che Rousseau imputava alla filosofia della potenza di Hobbes, ossia attribuire all'uomo naturale una serie di attributi – ad esempio aggressività, dominio, crudeltà – che per lo più appartengono all'uomo nella sua dimensione sociale (Ansell-Pearson 1991: 111).

<sup>39</sup> In merito al tema della giustizia in Nietzsche cfr. M. Heidegger 1961: soprattutto cap. III e VI, it. pp. 518-540 e pp. 792-808; e J. Stevens 1980: 224-239.



Seguendo la linea proposta da Warren<sup>40</sup>, possiamo interpretare la potenza come un'ontologia critica della prassi (*a critical ontology of practice*): in questo modo, il concetto avrebbe la funzione di un postulato ontologico (un'ipotesi) che concerne le molteplici dimensioni dell'agire pratico – esperienza, interpretazione e autoriflessione – in quanto prassi di un agente in un contesto storico<sup>41</sup>. In quest'ottica la prassi si presenta come il problema filosofico fondamentale, mentre, allo stesso tempo, la potenza apre la possibilità di un approccio immanente e storico al problema dei valori. Dopo aver infatti ricondotto tutte le categorie dell'azione alla volontà, Nietzsche riporta la volontà stessa a una serie di processi del tutto contingenti, eliminando in tal modo – sulla scia della critica alla psicologia razionale kantiana – l'idea di un soggetto sostanziale da cui si deriverebbero tutte le azioni umane – com'è noto, la psicologia razionale perpetuerebbe, nell'ottica kantiana, la confusione tra *l'io penso* inteso come unità logica cui fanno capo le relazioni tra concetti e l'esperienza empirica e *l'io psicologico* e sostanziale. Di modo che le conclusioni tratte da questa supposta scienza empirica dell'anima (1. l'anima è una sostanza, 2. riguardo alla sua qualità è semplice, 3. riguardo ai differenti tempi in cui esiste, è numericamente identica, vale a dire, è un'unità, non una pluralità) portano a ritenerla immateriale, incorruttibile, spirituale, immortale, come tale fondamento della personalità e della vita. E dal momento che nessuna di queste deduzioni può essere sottoposta a verifica sperimentale, Kant

<sup>40</sup> Per un approccio critico al testo di Warren cfr. K. Ansell-Pearson 1990: 10-19.

<sup>41</sup> A proposito di una interpretazione della volontà di potenza come concetto della pratica, cfr. tra gli altri: A. Schmidt 1973: 1121-1129 e W. Müller-Lauter 1974: 1-60.

deduce l'insostenibilità di tutta quanta la psicologia trascendentale. Analogamente, Nietzsche ritiene che sia un errore della metafisica confondere l'unità formale del soggetto grammaticale, con quella sostanziale del soggetto empirico<sup>42</sup>; allo stesso tempo però non si ferma qui, ma procede nel senso di una radicalizzazione della critica kantiana: con Kant infatti, la legittimità dell'atto conoscitivo non è mai posta in discussione, così come non è mai discusso il giudizio morale, o la responsabilità del soggetto agente (un po' come dire che gli apriori incontestati ed incontestabili del pensiero kantiano sono la fisica newtoniana e la morale cristiana). Nietzsche opera invece la dissoluzione del soggetto agente; a lui non interessa come siano possibili i giudizi sintetici apriori, piuttosto quali siano le condizioni per esperire noi stessi come soggetti del nostro operare o, ancora, quale sia la natura della volontà, dal momento che di fatto precede il soggetto di cui dovrebbe essere la manifestazione. Il *Wille*, ci dice Nietzsche, è innanzitutto qualcosa di complicato, una pluralità di istinti differenti:

in ogni volere c'è in primo luogo una molteplicità di sensazioni, vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*, la sensazione di questo stesso "allontanarsi" e "tendere", quindi anche una concomitante sensazione muscolare, la quale pur senza che si mettano in movimento "braccia e gambe", comincia il suo gioco mercé una specie di abitudine, non appena noi "vogliamo" (ABM, § 19 pp. 22-23).

Inoltre, il filosofo tedesco sottolinea ripetutamente come alla volontà appartenga un momento interpretativo: «in ogni atto della volontà c'è un pensiero che comanda – e

<sup>42</sup> Cfr. ABM, § 17 pp. 21-22, FP 1884-1885, 7-38-[3] pp. 279-280, FP 1887-1888 8-10-[19] pp. 115-116, FP 1885-1887 8-7-[63] p. 302.

non si deve credere di poter distinguere questo pensiero dal "volere", come se poi potesse ancora rimanere la volontà!» (*ibidem*). E dal momento che le interpretazioni sono condizionate dal linguaggio e dalla cultura, non esiste interpretazione completamente soggettiva. La volontà è poi ancora un terzo elemento, ovvero, *passione* per il comando: «ciò che si chiama "libertà del volere" è essenzialmente il sentimento della superiorità nei confronti di colui che deve obbedire» (*ibidem*). Il *Wille zur Macht* è perciò la sintesi di tre aspetti del tutto eterogenei: affettività (*pathos*), interpretazione, autoriflessione<sup>43</sup>.

Arrivati a questo punto, è legittimo domandarsi cosa tutto ciò abbia a che fare con la politica. La risposta in realtà è abbastanza ovvia se si pone mente al fatto che l'idea nietzschiana del *Wille* (a un tempo critica e postmoderna) chiama in causa la tradizione del pensiero politico moderno, e in particolare il tema dell'agente. Quest'ultimo possiede a sua volta una dimensione prospettica: ora è considerato un soggetto a cui appartengono desideri e interessi naturali (Hobbes, Locke e Bentham), ora un portatore di diritti naturali (Hobbes e Locke), altre volte ancora la regola su cui si misura la stipulazione del contratto sociale (l'intera tradizione liberale attraverso Kant), e, non da ultimo, la base della fondazione epistemologica dell'agire razionale (Kant). Tutte queste posizioni sono particolarmente diffuse tra quei filosofi liberali che ancora si riferiscono ad un concetto formale dell'azione razionale astratto dalle relazioni sociali e di potere, oltre che dalla lingua, dalla cultura e da tutti quegli aspetti «pratici» cui l'agente è costantemente rimesso. Spesso, infatti, coloro i quali si collo-

cano all'interno della tradizione liberale e utilitaristica (ivi compreso gli economisti neoclassici e i teorici dell'azione razionale) elaborano modelli di razionalità strumentale che invariabilmente finiscono per trattare come universali. In alcuni casi, questi modelli vengono considerati da un punto di vista normativo, in altri, puramente esemplificatorio; sempre però si relazionano a costrutti metafisici che massimizzano l'agente, finendo per presupporre ciò che deve essere spiegato. Coloro i quali si collocano nella tradizione liberale kantiana (come J. Rawls e Dworkin) danno per scontata l'idea (ovviamente kantiana) di un soggetto razionale su cui si fondano la morale sociale e il diritto. Se in questo caso obiettivi e analisi sono differenti da quelle degli utilitaristi, anch'essi di fatto trasformano il problema dell'agente razionale in un'assunzione metafisica; il soggetto diventa così un'astrazione, separata da quei contesti culturali e sociali che lo rendono ciò che è. Ovviamente, non tutti i filosofi liberali mancano di sottolineare il problema: John Stuart Mill, ad esempio, avverte il limite di una soggettività che coincide in tutto e per tutto con l'agente razionale. Il marxismo, per parte sua, dovette sembrare più promettente, dal momento che il concetto di lotta di classe presuppone e richiede insieme un orientamento storico unitamente a un ripensamento critico della soggettività. Tuttavia anch'esso, attribuendo (pressoché apriori) agli individui una coscienza di classe, tralascia di ripensare a fondo l'agente razionale.

Ma che centra tutto questo con Nietzsche? Gli assunti del pensiero liberale – in special modo l'idea, fondamentale, della capacità del soggetto di autodeterminarsi – non potevano rimanere del tutto estranei al filosofo tedesco: «per esempio, le democrazie liberali sono considerate positivamente perché mettono in grado gli individui di ottenere dell'influenza politica. Una tale

<sup>43</sup> Per ulteriori approfondimenti sul «triplice volto» della volontà (*pathos*, interpretazione, ed autoriflessione), cfr. M. Warren 1988: 130-111.



opportunità implica l'esistenza delle capacità per le scelte e le azioni razionali, e perciò l'esistenza del potere dell'individuo agente» (Warren 1988: 133). Una democrazia liberale presuppone soggetti responsabili, dotati della capacità di scegliere e di agire; presuppone insomma un soggetto metafisico, investito per natura di quelle capacità pratico-teoriche che gli consentano di gestire il potere politico. Si può dire che il problema maggiore delle odierne filosofie politiche è nel fatto che tutt'oggi non riconoscono l'appartenenza del soggetto a un preciso contesto storico-culturale, mentre poi, di fatto, sono articolate in modo da dare per scontata proprio tale appartenenza. Per dirla in breve, il soggetto continua a essere interpretato come una sostanza in cui è manifesta la frattura tra apriori (ad esempio le categorie) e i concetti storicizzati tramite cui si spiegano le strutture sociali. Infatti, nonostante che parte della tradizione razionalista abbia già tentato di problematizzare, dal punto di vista politico, il ruolo del soggetto (si pensi a Rousseau e Hegel), con Nietzsche la questione si fa più pressante: «egli è stato il primo a rompere esplicitamente e chiaramente con il cartesianesimo del moderno razionalismo, a considerare il soggetto come un problema, e a distinguere tra gli ideali morali del razionalismo e le sue basi metafisiche» (Warren 1988: 155).

L'indagine nietzschiana sul nodo tematico agente/soggetto/sé finisce per suggerire al razionalismo politico che è insieme possibile e necessario passare da posizioni moderniste ad altre postmoderne, e questo tanto in ontologia, che in epistemologia, e in assiologia. In ambito ontologico, come si è già accennato, l'individuo è considerato per la prima volta autentico campo di indagine: la potenza cessa di essere un tratto contingente dell'esistenza necessitando essa stessa di spiegazione – non è più un elemento che nasce dal nulla, ma

si configura come il risultato di precisi fattori insieme storici e culturali. Sul piano epistemologico, Nietzsche segue in qualche misura il modello del criticismo kantiano, tuttavia, a differenza di Kant, rifiuta l'idea trascendentalistica della ragione, formulando in questo senso una posizione più vicina a quella di Marx e Weber: le nostre ipotesi universali – nel caso di Nietzsche la volontà di potenza – dipendono in buona misura dalla loro funzionalità pratica. In assiologia poi, il *Wille zur Macht* è il valore che fonda gli altri valori; una potenza altamente organizzata e individualizzata, è il logico presupposto della razionalità, della responsabilità morale, dell'autonomia e della libertà. La trasvalutazione si propone come il tentativo di sottrarre le categorie del soggetto tradizionale – soprattutto le nozioni di autonomia, individualità e volontà libera – all'ambito metafisico, per riportarle a un contesto progettuale e dunque per ciò stesso problematico: «i valori per Nietzsche, come per Marx, sono una questione pratica» (Warren 1988: 157). Con Nietzsche la polarità soggetto/società e soggetto/storia si dissolve completamente; da ciò non consegue, come ha sostenuto Eric Voegelin (Voegelin 1944: 177-212), che il filosofo tedesco abbia dissolto le basi per una riflessione politica sul soggetto, piuttosto egli offre la possibilità per una nuova articolazione del pensiero politico nella modernità. Il problema forse più evidente, nel caso di Nietzsche, è che queste aperture vengono per lo più occultate dalla sua particolare idea politica: in sostanza, se si isola il *Wille zur Macht* dall'apparato concettuale dell'aristocraticismo radicale, rimane il tentativo di elaborare l'idea politica postmoderna di una società pluralista in cui l'egalitarismo rimanda all'individualismo e in cui la politica è una sorta di arena dove le individualità possono crescere ed esprimersi.

#### 4.4. Ritratto di un Superuomo

Il plesso tematico *Übermensch*-Zarathustra costituisce uno dei nodi concettuali decisivi della riflessione politica di Nietzsche, specie in merito al duplice piano della legittimità morale e dell'applicabilità storica. Abbiamo cercato di sottolineare come il suo pensiero politico sia da intendersi in riferimento all'idea (complessa e articolata) di *Bildung*; ora, per capire l'*Übermensch* (il suo significato filosofico oltre che politico), dobbiamo seguire su per giù la stessa linea interpretativa, spostando la nostra attenzione su Zarathustra, ovvero sul profeta dell'oltre-uomo.

La storia di Zarathustra ha radici lontane; da un lato, è la ripresa di una figura mitologica nota: il profeta persiano Zoroastro che – secondo quel che Nietzsche stesso ci suggerisce – essendo stato il primo ad aver introdotto nel disegno del cosmo l'antagonismo tra bene e male (riportando di fatto la morale alla metafisica), si trova a dover correggere, in una sorta di ironico e simbolico contrappasso, questo primo e fatale errore (EH, § 3 p. 377). Ma Zarathustra<sup>44</sup> ha radici profonde anche nell'ambito dell'articolata riflessione nietzschiana; radici che probabilmente vanno ricondotte alle sue considerazioni sul tragico. Il problema non è tanto stabilire se le considerazioni della *Nascita della tragedia* siano storicamente e filologicamente fondate<sup>45</sup> (sono a tutti note

<sup>44</sup> Per una trattazione organica di *Così parlò Zarathustra* sono di notevole interesse: H. Alderman 1977, R. Hollinrake 1982 (di particolare interesse la trattazione dell'influenza wagneriana su Zarathustra), L. Lampert 1986, K. M. Higgins 1987, E. Joós 1987, e W. W. Richards 1991.

<sup>45</sup> In merito ad una più ampia discussione sulle lacune storico-filologiche della *Nascita della tragedia* rimandiamo a G. F. Else 1965: specialmente pp. 9-10, p. 30, W. Kaufmann 1968: 191-227.

le obiezioni che già il Wilamowitz muoveva al testo nietzschiano<sup>46</sup>), piuttosto ci interessa comprendere perché la dimensione del tragico abbia attratto tanto profondamente e durevolmente l'attenzione di Nietzsche. Il tragico, si sa, ha a che fare con la sofferenza; il problema è individuare il *tipo* di sofferenza a cui pensa il filosofo tedesco. Nietzsche vi ci si riferisce almeno una volta attraverso le parole di Sileno:

l'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio *Sileno*, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine tra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo in stridule risa in queste parole: "Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto" (NdT, § 3 pp. 31-32).

Non è, lo si sarà già intuito, la sofferenza lenibile con la ragione quella a cui si riferisce il satiro; piuttosto, il dolore senza senso né scopo, non redimibile attraverso il filtro sottile, ma tenace dell'intelletto. Davanti a questo tipo di sofferenza l'uomo è nudo; cosa perfettamente espressa dai Greci che, nella tragedia, si limitano a lasciar erompere le contraddizioni di un dolore senza redenzione, l'esatto contrario – sempre stando a Nietzsche – del provvidenzialismo cristiano, ovvero di una prospettiva in cui tutto trova giustificazione più o meno immediata in Dio (si pensi per esempio ad Agosti-

<sup>46</sup> Per un approfondimento dei rapporti tra Nietzsche e Wilamowitz cfr. W. M. Calder 1983: 214-254, e J. Mansfeld, 1986: 41-58.



no <sup>47</sup>): «Nietzsche ritiene che la cristianità offra una scappatoia al problema della sofferenza tragica minimizzando l'importanza di questa vita e offrendo un eterno compenso alle sofferenze terrene. Il risultato è l'implicita trivializzazione, da parte della cristianità, del significato della sofferenza tragica e il fallimento nell'intendere la virtù che essa stessa promuove con più forza – la compassione» (Higgins 1987: 41-42). Dunque, il cristianesimo sarebbe la religione anti-tragica per eccellenza, autointerpretandosi come ricompensa del dolore terreno: se quel che ci è stato tolto in questa vita si suppone venga restituito in quella eterna, il senso di irredimibilità di una certa sofferenza viene svuotato (oltre che svitato) della sua contraddittorietà e della sua alogica tragicità, per essere sopportato (almeno dalla comunità che lo osserva) grazie a quella giustificazione che la fede già da sempre avanza al nostro posto. In pratica si costruisce un *telos* per il dolore. La prospettiva tragica, invece, mantiene fermi alcuni punti fondamentali: «1. l'individuo è essenzialmente vulnerabile nei confronti della catastrofe, che non può essere lenita da alcuna reinterpretazione intellettualistica, 2. egli è destinato inevitabilmente a morire, 3. nessuno sforzo dell'uomo potrà metterlo (o metterla) al sicuro dalla sua essenziale vulnerabilità e mortalità» (Higgins 1987: 54). Il cristianesimo d'altro canto: «1. procura un pretesto alla fuga individuale, alimentando il senso di unità con Dio, 2. promette una scorciatoia per la perfezione e la completa felicità nell'idea della resurrezione, 3. procura un senso di potenza derivato, portando i cristiani ad associare l'idea di sé con quella di un Dio onnipotente, 4. promette

<sup>47</sup> Agostino, *La Città di Dio*, intr. di D. Gentili e A. Trapè, trad. it. di D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, vol. V/2, libro XIV, cap. 11 pp. 321-325

una immortalità personale e una gioia senza fine per i credenti» (Higgins 1987: 55). E come se ciò non bastasse, il cristianesimo perpetua, a livello inconscio, il senso del fallimento morale – non si potrà mai essere adeguati al modello evangelico – innescando un naturale desiderio di vendetta e un profondo risentimento che ovviamente in prima battuta è destinato alla dissimulazione, ma che nel frattempo non manca di covare, alimentando un profondo senso di disprezzo verso la vita.

All'incrocio di queste due prospettive troviamo Zarathustra che, ci dice Nietzsche, in fondo non fa altro che continuare là dove si era interrotto Socrate musico. In effetti, l'idea di un Socrate cultore della musica (dunque devoto a Dioniso) sembra piuttosto paradossale, dato che il filosofo tedesco associa il socratismo estetico al rifiuto della passione e al dominio della *ratio*. Tuttavia, al termine delle considerazioni sul rapporto Socrate-Euripide, nella *Nascita della tragedia* Nietzsche dà credito a un brano del *Fedone*<sup>48</sup>, in cui Platone riferisce di come il maestro, al termine della sua vita sia stato tentato ad interessarsi di musica:

quel logico dispotico ebbe cioè di fronte all'arte il senso di una lacuna, di un vuoto, di un mezzo rimprovero, forse di un dovere mancato. Molto spesso gli veniva in sogno, come racconta in carcere ai suoi amici, sempre una stessa apparizione, che diceva sempre la stessa cosa: "Socrate, datti alla musica". Egli si tranquillizza fino ai suoi ultimi giorni con l'opinione che il suo filosofare è la suprema arte musicale e non crede affatto che una divinità voglia ricordargli quella "musica volgare e popolare". Alla fine, in carcere, per sgravare completamente la sua coscienza, si decide anche a coltivare quella musica da lui poco stimata. E in tali sentimenti compo-

<sup>48</sup> Platone, *Fedone*, trad. it. e commento di N. Abbagnano, Torino, Paravia, 1940, IV, pp. 5-6



ne un proemio ad Apollo e mette in versi alcune favole di Esopo. Ciò che lo spingeva a queste esercitazioni era qualcosa di simile alla voce demoniaca ammonitrice, era la sua visione apollinea del fatto che, come un re barbarico, egli non riusciva a comprendere una nobile immagine di un dio e correva il rischio di peccare contro la sua divinità – a causa del suo non comprendere (NdT, § 14 pp. 97-98).

Insomma, se Socrate fosse stato un poco più accorto verso la propria vocazione, avrebbe probabilmente intuito che il suo progetto (apollineo) di imposizione della *ratio* non può prescindere da Dioniso. E Zarathustra, appunto, annunciando l'oltre-uomo inizia proprio là dove aveva concluso Socrate, ovvero con il riconoscimento del valore imprescindibile della sintesi Apollo-Dioniso<sup>49</sup>. Ora, Zarathustra non viene ad annunciare se stesso, ma qualcosa che lo supera, che va oltre il più saggio di tutti i profeti: l'*Übermensch*. Ma che cosa si intende esattamente con *Übermensch*<sup>50</sup>? Rendere il termine con *superuomo* (in inglese, «*superman*»), è inesatto in quanto tale traduzione suggerisce l'idea di un individuo che oltrepassa le potenzialità umane, un essere che ontologicamente è altro dall'uomo. Come giustamente ha notato Kaufmann, Nietzsche spesso gioca con il prefisso *über*. In *Ecce homo*, egli precisa che l'*Übermensch* non ha nulla a che vedere con un'esacerbazione delle idee darwiniane, e che pertanto non va letto come una trasposizione tra-

<sup>49</sup> Su questo tema si soffermano diffusamente M. S. Silk e J. P. Stern 1981: specialmente alle pp. 194 e sgg.

<sup>50</sup> Il termine *Übermensch* non è stato coniato da Nietzsche; in realtà egli fu influenzato da più fonti, tra cui è bene ricordare il *Faust* di Goethe e l'idea emersoniana di «Over-Soul». Per ulteriori approfondimenti in merito ai possibili modi di intendere (e tradurre) l'*Übermensch* cfr. il cap. XI del *Nietzsche*, di W. Kaufmann 1950: it. pp. 327-352, G. Vattimo 1974: in particolare la nota 11, cap. I sezione III, pp. 183-184 e M. L. Haase 1984: 228-245.

scendentale dell'individuo (EH, § 1, pp. 307-310). E così, quando descrive l'uomo come una fune tesa tra l'animale e l'oltre-uomo, Nietzsche sta di fatto probabilmente richiamando la nostra attenzione sulle possibilità storiche dell'evoluzione umana, sulla dialettica del nichilismo, sulla condizione ambigua e pericolosa dell'uomo moderno (Ansell-Pearson 1991: 158). In quanto tale, l'essere umano non è una meta (*Zweck*), piuttosto è il ponte verso le proprie potenzialità: «l'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro [...] La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*» (CPZ, p. 8). Zarathustra istruisce l'uomo sul superamento del proprio destino, per aprire la via all'oltre-uomo. Certo, all'uomo comune (quello che il profeta trova nella piazza del mercato) pago di una semplice (e talvolta ottusa) felicità, il discorso di Zarathustra parerà al limite di ciò che è umano, superumano, appunto. Si vede bene come nell'accezione nietzschiana il prefisso *über* – come del resto succede in altri termini chiave – abbia una valenza polisemica: «questo termine ha senso solamente all'interno della totalità della riflessione di Nietzsche sul dramma del destino dell'anima. Se si estrapola questa idea dal contesto generale, subito degenera in qualcosa di ridicolo, una caricatura crudele, o un mostruoso ideale di ingegneria sociale» (Ansell-Pearson 1991: 159)<sup>51</sup>. Come ha ben sottolineato Michel Haar,

<sup>51</sup> B. Magnus sottolinea come l'*Übermensch* non possa essere inteso come un modello di perfezione dato il carattere estremamente vago della descrizione nietzschiana. Il filosofo tedesco non ci dà mai l'elenco degli attributi o delle qualità che l'oltre-uomo dovrebbe possedere, piuttosto ci descrive le sue attitudini nei confronti della vita e del mondo. Cfr. B. Magnus 1983: 633-659.



l'*Übermensch* schiude su di una filosofia del futuro che è un qualcosa di assai differente da un pensiero del progresso<sup>52</sup>. Inoltre, stando a Robert Pippin, quello dell'oltre-uomo è un ideale radicalmente contingente, che risponde più che altro alle esigenze e alle domande della moderna cultura borghese; sulla stessa linea, Laurence Lampert lo intende nei termini della critica all'ultimo uomo, un tipo umano elaborato sull'«ideale lockiano» dell'autoappagamento, in cui il contratto sociale serve per lo più a garantire la produzione di comportamenti e di valori standardizzati<sup>53</sup>.

In un certo senso dunque, Zarathustra raccoglierebbe l'eredità di Socrate portandone a compimento l'intuizione e proponendosi come il legislatore di una nuova assiologia. Nelle mani di Nietzsche, questi diventa però la parodia del legislatore; esita allorché dovrebbe essere fermo nelle decisioni, rinuncia quando il popolo si piegherebbe volentieri alla sua autorità, e tutto ciò perché le incertezze e le vertigini del nichilismo non gli consentono la spregiudicatezza degli antichi legislatori: «nell'età del nichilismo, non è imperativo solamente ripensare il valore della verità, ma allo stesso modo, il valore della morale, della giustizia e della legge» (Ansell-Pearson 1994: 102). Messe da parte le grandi aspirazioni dei legislatori del passato, Zarathustra si trova ad elaborare un progetto teorico-politico minimale: creare le condizioni in cui gli individui possano continuare ad evolversi, attraverso l'autoperfezionamento e il potenziamento delle loro capacità creative. Nello *Zarathustra*, il problema non è tanto quello di esaminare questo processo su larga scala (*große Politik*) – cosa che Nietzsche farà in *Al di là del bene e del male* – ma di pensarlo

attraverso le categorie della «ribellione locale»<sup>54</sup>, ovvero nei termini di quel processo che si verifica allorché un uomo sperimenta e insegna con l'esempio, il senso di nuovi valori. In questo contesto il richiamo alla *prassi* dei Testamenti è esplicita. Fin dalle prime pagine lo *Zarathustra* è ricco di richiami biblici; a grandi linee può essere interpretato come una polemica costante e serrata con l'idea di un Creatore metafisico, a cui Nietzsche sostituisce la visione (ovviamente antropocentrica) di un *uomo* creatore: «egli polemizza soprattutto con l'idea di redenzione, intesa come vita dopo la morte. Nietzsche ritiene che la redenzione, letta come immortalità individuale, degradi il corpo, la terra, e sia essenzialmente trionfalistica» (Santaniello 1994: 70). Nell'ambito dei circoli teologici, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Martin Buber e Paul Tillich sono stati tra coloro i quali hanno più subito il fascino di Zarathustra<sup>55</sup>. Tillich, in particolare, che vi si è avvicinato durante la prima guerra mondiale, ha considerato la lettura dello *Zarathustra* come una vera e propria esperienza di conversione, avendo realizzato, in quest'occasione, come il concetto di Dio nella modernità si sia profondamente trasformato. Il Prologo dell'opera inizia con il proposito del profeta di scendere dai suoi monti, di abbandonare il proprio volontario esilio, per tramontare donandosi agli uomini (CPZ, § 1 p. 3). Nel cammino di avvicinamento alla città Zarathustra incontra un santo che, riconoscendo in lui l'eremita che dieci anni prima era partito per rifugiarsi sulle montagne, gli domanda le ragioni del suo

<sup>54</sup> Su Nietzsche teorizzatore di una ribellione locale (opposta alla ribellione globale), cfr., D. W. Conway 1989: 211-224.

<sup>55</sup> Per una trattazione organica dei ricchi e complicati rapporti tra nietzschianesimo e cattolicesimo cfr., tra gli altri, S. A. Aschheim 1992: cap. VII, pp. 201-231.

<sup>52</sup> M. Haar 1985: 24-28.

<sup>53</sup> R. B. Pippin 1988: 52, L. Lampert 1986: 24.

cambiamento: «Zarathustra rispose “Io amo gli uomini”. “E perché mai, disse il sant’uomo, io sono andato nella foresta e nel deserto? Non fu forse perché amavo troppo gli uomini? Adesso io amo Iddio: gli uomini, io non li amo. L’uomo è per me una cosa troppo imperfetta. L’amore per gli uomini mi ammazzerebbe» (CPZ, § 2 p. 4). Zarathustra ama gli uomini, perché sono tutto ciò che rimane dopo la morte di Dio (il santo non è ancora venuto a conoscenza di questo fatto); perciò vuole prepararli a sopportare questa straordinaria catastrofe che lentamente sta giungendo ai loro orecchi (GS, § 125 pp. 129-130), attraverso l’annuncio dell’oltre-uomo: «io vi insegno il superuomo. L’uomo è qualcosa che deve essere superato» (CPZ, § 3 p. 6). Secondo Zarathustra l’uomo è ontologicamente duplice: da un lato l’apertura verso ciò che lo supera (*Übermensch*), dall’altro, il richiamo verso quella dimensione della vita in cui nulla è sviluppo o crescita, ma solo stagnazione nella costante ripetizione della presenzialità – in breve, l’ultimo uomo<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> N. Berdjajev 1977: 61-64, fa esplicito riferimento alla contrapposizione dialettica tra il «Dio-uomo» e l’«Uomo-dio», e considera Dostoevskij e Nietzsche simili nell’aver colto entrambi la vertigine provocata dal fascino e dal peso della libertà umana: «essi compresero che l’uomo è terribilmente libero e che questa libertà è tragica e impone un fardello doloroso. E videro lo sdoppiamento delle vie che dall’uomo salgono al Dio-uomo e all’uomo-dio. L’anima umana è apparsa loro nel momento in cui abbandonava Dio, e questa si dimostrò una singolare esperienza religiosa, in cui dopo uno sprofondamento nelle tenebre s’accende nuova luce». (*ivi*: 61). Con Dostoevskij e Nietzsche si fa insostenibile la vecchia concezione umanistica dell’individuo, e dunque il ritorno all’umanesimo razionalistico. A chi ha conosciuto la forza della libertà infinita si aprono due strade: l’una, quella nietzschiana dell’oltre-uomo, sancisce la sconfitta definitiva di tutti quelli che, dopo essere stati posseduti dall’idea della loro divinizzazione, vengono annientati nell’umanità. L’altra, la strada dostoevskijana, che salvaguarda invece fino in fondo le fragilità umane pur ponendole dinnanzi al peso enorme della libertà. «Nietzsche stesso era posseduto dall’idea della

Ecco! io vi mostro l’ultimo uomo. “Che cos’è amore? E creazione? E Anelito? E stella?” – così domanda l’ultimo uomo e strizza l’occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l’ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l’ultimo uomo campa più a lungo di tutti. “Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l’occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini! [...] Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi sente diversamente vada sé al manicomio. “Una volta tutti erano matti” – dicono i più raffinati e strizzano l’occhio. (CPZ, § 5, pp. 11-12).

L’uomo possiede potenzialità straordinarie che di fatto lo differenziano dalla restante parte del mondo naturale; perciò, quando Nietzsche esamina il declino della modernità non allude (come dopo di lui farà Spengler<sup>57</sup>) a una decadenza solamente storica, quel che gli interessa è invece sempre e costantemente la decadenza dell’individuo. Ma «cosa possiede l’uomo di tanta importanza

divinizzazione: l’idea del superuomo ha distrutto in lui l’uomo. In Dostoevskij fino alla fine rimane l’uomo.[...] L’uccisione di Dio è l’uccisione dell’uomo. Sulla tomba di due idee sublimi Dio e l’uomo [...], si erge l’immagine di un mostro, che uccide Dio e l’uomo, l’immagine dell’uomo-dio futuro, del superuomo, dell’anticristo» (*ivi*: 63).

<sup>57</sup> O. Spengler 1923: it. 17-88. Per un’analisi dettagliata sul rapporto Nietzsche-Spengler si rimanda, tra gli altri, a M. Ferrari Zumbini 1976: 194-254.



per cui valga la pena tentare di salvarlo dalla minaccia del nichilismo? Perché rischiare la nostra pace mentale e l'equilibrio fisico solo per innalzare l'individuo al suo valore reale e alla sua dignità?» (Yack 1986: 344). L'uomo è sì un animale, ma – ci dice Nietzsche – il più interessante di tutti gli animali, e il motivo di tanto interesse sta proprio nella sua fragilità, ovvero in quella malattia (cattiva coscienza) che ha preso il sopravvento estendendosi a poco a poco all'intera fisiologia:

considero la cattiva coscienza come quella grave malattia in balia della quale doveva cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale di tutte le metamorfosi [...] – quella metamorfosi in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell'incantesimo della società e della pace. Non diversamente a quel che deve essere accaduto agli animali acquatici, allorché furono costretti a diventare animali terrestri oppure a perire [...] – a un tratto tutti i loro istinti furono svalutati e “divelti”. [...] Si sentivano inabili alle funzioni più semplici [...] – erano ridotti, questi infelici, a pensare, dedurre, calcolare, combinare cause ed effetti, alla loro «coscienza» [...] E intanto quegli antichi istinti non avevano cessato tutt'a un tratto di porre le loro esigenze! Solo che difficilmente e di rado era possibile dar loro soddisfacimento: in sostanza, essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti. Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, *si rivolgono all'interno* – questo è quello che io chiamo interiorizzazione dell'uomo (GM, II § 16 pp. 283-284).

L'essere umano è una pluralità di istinti, molti dei quali sono censurati dalla coscienza morale (cattiva coscienza)<sup>58</sup>, perciò il filosofo tedesco trova abbastanza paradossale che il processo di interiorizzazione venga assunto

<sup>58</sup> H. Barth 1970: 171 e 173.

come misura della costruzione del sé: «ciò che Nietzsche obietta è la loro insistenza [di Kant e Rousseau; N.d.A.] nel sostenere che il superamento è ammirabile solamente nell'ottica di un fine morale e universale. [...] Se infatti la libertà è il loro Dio, e la libertà si misura sulla base della resistenza che si supera, allora dovrebbero ammirare più che l'individuo morale, quello che consapevolmente supera una forte inclinazione ad agire moralmente» (Yack 1986: 348-349). Nietzsche infatti è dell'idea che se l'*Überwindung* rende l'uomo umano, il superamento dell'autosuperamento lo rende oltre-umano; ed è così che l'immagine dell'*Übermensch* che probabilmente meglio rende l'idea è quella del Cesare romano con l'anima di Cristo (*ibidem*). D'altro canto, sottolineare eccessivamente la tensione interiore finalizzata all'autosuperamento è, almeno in parte, arbitrario<sup>59</sup>; in un famoso passo dello *Zarathustra* intitolato «delle tre metamorfosi» (CPZ, pp. 23-25), Nietzsche insiste nel dirci che non possiamo fermarci al sacro no del leone, dobbiamo andare oltre per abbracciare l'innocenza e la dimenticanza del fanciullo: «innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì» (CPZ, p. 25). Certo, l'idea che l'*Übermensch* sia tanto il processo dialettico di autosuperamento, quanto la lucidità inconsapevole e immemore del fanciullo può sembrare dar luogo a una tensione estrema<sup>60</sup>; e tuttavia probabilmente Nietzsche cercava di articolare proprio tale tensione: da un lato cioè l'idea della bestia bionda, della superiorità

<sup>59</sup> Non pochi interpreti focalizzano il loro discorso sull'aspetto ludico dell'*Übermensch*, cfr. ad esempio, E. Fink 1960: it. 131 e L. P. Thiele 1990: 183-194.

<sup>60</sup> Tale è ad esempio l'opinione di G. Deleuze 1983: 82. Per una più generale discussione su questo tema cfr. D. Brezeale 1975: 146-164.

aristocratica dissipatrice e feroce (GM, I § 11 pp. 239-242), dall'altro, quella di un tipo umano che sappia darsi disciplina e leggi per elevare la propria natura (ABM, § 188 pp. 85-87). Una sintesi di opposti dunque; ovvero, un oltre-uomo della forza che è grande perché in grado di dimenticare, e uno della saggezza la cui grandezza deriva invece dalla capacità di ricordare. Nietzsche probabilmente voleva entrambe le cose: «senza la consapevolezza di superare qualcosa la vita superumana non ha valore; ma senza la forza del dimenticare non può assolutamente essere sopportata» (Yack 1986: 352)<sup>61</sup>. In quest'ottica, ovviamente, il principale obiettivo polemico è l'escatologia cristiana: il filosofo tedesco pensava che una salvezza e una dannazione eterne sulla semplice base dell'appartenenza a un credo religioso non fosse cosa accettabile, senza contare che la fede in una vita dopo la morte condurrebbe inevitabilmente a svilire il significato della realtà storica. Il problema dell'immortalità individuale, come sostiene in un classico della teologia femminista Rosemary Ruether, è sorto dalla necessità di assolutizzare l'io personale o individuale, contrapponendolo in questo modo all'intera comunità<sup>62</sup>. Nietzsche, a differenza della Ruether, non credeva in una società fondata su principi egualitari, tuttavia anch'egli era dell'idea che gli individui debbano ritenersi un tutt'uno con la storia, la natura, la dimensione corporea e gli altri – almeno quei (pochi) altri che vale la pena considerare. Quello di Zarathustra è perciò prima di tutto un esperimento: egli vuole insegnare una nuova tavola di valori, in fondo similmente a Gesù che, a

<sup>61</sup> Una lettura analoga dell'*Übermensch* propongono P. Heller 1969: 71-72, W. Müller-Lauter 1971: 117 e sgg. e T. B. Strong 1975: 236-237.

<sup>62</sup> R. Ruether, 1983: 257.

giudizio di Nietzsche, fu in primo luogo un anarchico, un rivoltoso contro la Chiesa ebraica e la gerarchia sociale di Israele (AMC, § 27 pp. 199-200). Ciò che Gesù lascia agli uomini è prima di tutto la *pratica* della sua vita – morte sulla Croce e vittoria sul risentimento –, ciò che Zarathustra vuole lasciare agli uomini è ancora una *pratica* di vita, questa volta però vissuta nell'età del nichilismo e della morte di Dio. La discriminante fondamentale di questi due atteggiamenti è nel fatto che Zarathustra non pensava che tutti gli uomini potessero vivere secondo il suo insegnamento: essi si dividono in base alla quantità di attività o reattività che possono sopportare, sarebbe perciò assurdo, oltre che disumano, pretendere che tutti si elevino alle medesime altezze dello spirito. Nietzsche ritiene che l'io sia un'unità (il più delle volte artificiosa, oltre che artificiale) di impulsi differenti, raggiunta, è bene ricordarlo, solamente a prezzo di una sintesi organizzativa spesso molto faticosa. Esiste una predisposizione fisiologica che aiuta alcuni individui a rapportarsi alle fatiche di questo processo – in una lettera a Paul Deussen del 1869, Nietzsche descrive le filosofie autenticamente originali come il risultato della concettualizzazione e dell'intellettualizzazione della costituzione spirituale dell'individuo; una sorta di ἀνάμνησις di tutti quegli istinti particolari che regolano la formazione del carattere<sup>63</sup>. L'educazione e la cultura sono determinanti nel processo di formazione del sé, tuttavia nulla possono in quelle nature (i più, a giudizio di Nietzsche) che non sono organicamente predisposti a riorganizzare gli istinti, e a prefiggere nuove mete all'io: «il grado di importanza è per lo più un prodotto di nascita o ereditario. Un uomo può sco-

<sup>63</sup> EP I, § 46 pp. 78-80



prire dentro di sé istinti nobili, ma può non essere in grado di formarli. L'educazione e un ambiente adeguato sono solamente gli strumenti per nutrire quella grandezza che in pochi individui è presente in potenza» (Thiele 1990: 208). Perciò, in una prospettiva come quella nietzschiana in cui crescita e sviluppo corrispondono alla ben precisa capacità riorganizzativa di un'energetica in qualche modo originaria, è ovvio che anche le strutture politico-sociali non possono che articolarsi sulla base di questi presupposti: un po' come dire che cultura e politica devono essere nelle mani di chi ha le capacità spirituali ed intellettuali per farle crescere.

Il progetto culturale di Nietzsche (che, come abbiamo cercato di mostrare, è anche, necessariamente, un progetto politico) si basa su di una osservazione sperimentale: la constatazione che le potenzialità degli individui sono differenti, e, conseguentemente, differenti saranno anche i risultati delle loro trasposizioni pratiche. In breve, il riconoscimento (coraggioso) della diversità. Ciò non vuol dire che Nietzsche abbia pensato programmaticamente a un modello socio-politico basato sulla discriminazione; la costanza con cui ribadisce la necessità di una riforma culturale che vada ad incidere nelle profondità dell'ordinamento assiologico e di costume di tutta la popolazione, ne è una prova. Se è necessario che tutti gli individui siano posti nelle condizioni di realizzare le loro potenzialità, è altrettanto necessario che le norme e i valori che regolano la convivenza civile siano posti e modificati da coloro i quali hanno le capacità e la durezza morale per farlo. È l'ultimo uomo a dover cercare di perfezionarsi per raggiungere l'altezza spirituale prescritta e descritta dall'*Übermensch*, e non quest'ultimo a dovere fermare il processo di autoperefezionamento del proprio carattere e del *corpus* sociale cui appartiene, per permettere a chi non è in grado di

crescere (per mancanza di volontà o di temperamento) di continuare a sopravvivere. Quella compassione che Nietzsche riteneva fosse la sua tentazione fondamentale, non può sovvertire le priorità (oserei dire profondamente morali) che la vita stessa si è prescritta: ogni vita forte e «sana» reagisce positivamente e creativamente al negativo (la malattia), mentre può perdersi in esso qualora non possieda le capacità formative adeguate. Ciò che gli uomini non debbono permettere è che il negativo del rapporto dialettico si ampli a dismisura, imponendosi come canone legislativo sulla loro crescita.

#### 4.5. I rischi del «politico» in Nietzsche: alcune conclusioni

Uno dei nodi teorici centrali del filosofare nietzschiano sembra dunque coincidere almeno in parte con il grande tema della *Bildung*. L'assunto fondamentale (anche in merito alle osservazioni di carattere politico) è propriamente storico: la morte di Dio ha finito reattivamente per invalidare i fondamenti della morale, la quale, a sua volta, non è più in grado di legittimare il potere politico. Perciò la politica moderna – tanto per Nietzsche, quanto per Weber<sup>64</sup> – è segnata dalla mancanza di una chiara ed autorevole *leadership*; cosa che di fatto ha dato l'avvio a una progressiva democratizzazione dei rapporti sociali (il tutto, ovviamente, in strettissima relazione con la nascita del socialismo, un fenomeno che Nietzsche considerava intimamente legato all'evoluzione storica della morale degli schiavi). È qui appena il caso di ricordare che il filosofo tedesco non desiderava

<sup>64</sup> Per un più ampio raffronto tra Nietzsche e Weber cfr. T. B. Strong 1992: 9-18.



l'autoritarismo, o almeno un autoritarismo che fosse in qualche modo fine a se stesso; uno dei grandi pericoli del mondo moderno, a suo giudizio, è proprio nel fatto che il potere può essere piegato per fini assolutamente privati e personali:

tenendo presente il mondo politico dei greci, non voglio nascondere in quali fenomeni dell'epoca presente io creda di riconoscere una pericolosa decadenza [...] della sfera politica. Se devono esistere uomini che sono posti dalla loro nascita, per così dire, al di fuori dell'istinto del popolo e dello Stato, e che quindi possono ammettere lo Stato solo in quanto lo comprendono nel loro proprio interesse, siffatti uomini si rappresentano allora necessariamente, come scopo supremo dello Stato, una coesistenza, tranquilla quanto più possibile, di grandi comunità politiche, nelle quali possa essere permesso proprio a essi di perseguire senza alcuna limitazione i loro fini (SG, pp. 232-233).

Il secondo punto, connesso a quello appena citato, consiste nel ritenere che la legalità e lo Stato non si possano costruire sulla base di un comune fondamento morale: la società non può affidarsi a un argomento filosofico né, ovviamente, etico – è quasi superfluo ricordare che Nietzsche non concorderebbe con l'opinione di quei teorici moderni che vedono la società reggersi sull'idea delle «persone nel contesto» (*persons-in-context*)<sup>65</sup>; piuttosto, egli riteneva che i sistemi morali fossero derivati dalle relazioni di potere, e, dunque, anche dalla politica. Posizione questa che, com'è noto, emerge abbastanza chiaramente dalla *Genealogia*. Nel primo libro, il filosofo tedesco ci presenta due sistemi morali antitetici, che riflettono altrettante strutture di dominio. La mora-

<sup>65</sup> Si pensi per esempio ad autori quali M. Sandel, B. Barber e, in alcuni casi, anche A. MacIntyre e M. Walzer.

le del signore si basa su di una affermazione irriflessa dell'io: io sono buono – dice il signore – tu non sei come me, dunque sei malvagio. In questo primo caso il carattere è un destino, ed è perfettamente possibile che persone del tutto differenti, perfino nemiche, abbiano un'alta opinione l'una dell'altra. I deboli (schiavi), ovviamente, risentono di questa situazione, perciò, per alleviarla, introducono nella morale l'elemento riflessivo: da qui la necessità da parte dei dominatori di rispondere alla domanda sul *perché* del loro opprimere. La nuova logica della morale degli schiavi non è semplicemente inversa rispetto alla morale antagonista, piuttosto risponde a criteri del tutto differenti: tu mi opprimi – recita la morale degli schiavi – e perciò stesso sei malvagio; io mi oppongo a te, perciò sono buono. Come si vede questo secondo canone si basa su due elementi essenziali: da un lato, la negazione dialettica della morale dominante (quella dei padroni), dall'altro, il mantenimento della condizione di oppressione (qualora infatti venisse a mancare il secondo polo dialettico – ovvero l'elemento a cui reagire (polo positivo) – l'intero processo reattivo non avrebbe più alcun senso)<sup>66</sup>. In breve, la questione sembra richiamare le problematiche di una politica dell'identità: in senso formale, abbiamo una identità politica allorché è possibile utilizzare la prima persona plurale e la prima persona singolare in riferimento alla medesima condizione, quando cioè si è in grado di rispondere in un unico modo alla domanda che riguarda l'io e il noi<sup>67</sup>. Ora se, come nel caso della morale degli schiavi, l'identità politica è costruita su di una negazione (ovvero, sul diventare l'opposto di ciò che non

<sup>66</sup> T. B. Strong 1996: 122.

<sup>67</sup> Cfr. in merito T. B. Strong 1990: cap. I.



si è), è ovvio che quel nulla che è alla base dell'orientamento morale in questione prima o poi emergerà, dando luogo all'inesorabile domandare del nichilismo<sup>68</sup>. L'ultima frase della *Genealogia* tematizza proprio questo punto: «l'uomo preferisce ancora volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*» (GM, § 28 p. 367), ovvero la volontà continua ad esserci pur fondandosi su di una identità che non esiste. Ora, dal momento che la volontà è la facoltà che noi utilizziamo per «costruire» il mondo, il problema della volontà nella modernità (nella sua nuova dimensione nichilista) si presenta come particolarmente urgente. Inoltre, se la volontà è nichilista, la politica (ovvero il *medium* attraverso cui la società si struttura e si mantiene), lo sarà a sua volta.

Ma, stando così le cose, che via sia apre alla politica nell'epoca della post-modernità? Nell'affrontare i testi nietzschiani da una prospettiva politica è bene tenere a mente soprattutto due punti (che sono poi anche due domande): da un lato, che i critici hanno fornito approcci non solo differenti, ma addirittura contrastanti (sorgerà allora spontaneo domandarsi se tutte le letture politiche del pensiero nietzschiano siano egualmente giustificate), dall'altro, che i cosiddetti «discepoli» di Nietzsche sono appartenuti di fatto alle parti politiche più diverse (logicamente, sarà del tutto naturale chiedersi quali elementi del filosofare nietzschiano abbiano potuto originare una così disparata quantità di letture). Insomma, sorge il sospetto che si sia creato il problema di una appropriazione indebita del pensiero politico di Nietzsche, non però (o non solo) nel senso (tradizionale) di falsarne l'appartenenza politica, intendendolo come un pensatore di destra piuttosto che di sinistra, o vice-

<sup>68</sup> Per questo tema si rimanda a P. Lacoue-Labarthe 1990: 209-231.

versa. In merito ci sembra ancora una volta interessante la posizione di Strong:

oggi le nostre (occidentali) categorie politiche derivano la loro portata dalla rivoluzione francese (sinistra-centro-destra) [...] Differenti combinazioni hanno dato vita a differenti "-ismi": liberalismo, repubblicanesimo, conservatorismo, libertismo, anarchismo e così via. Nel complesso, quando parliamo di una posizione o di un'identità politica, queste sono le categorie che utilizziamo. Il problema della (mis)appropriazione politica di Nietzsche deve essere letto a partire da queste categorie (Strong 1996: 126).

Nella cultura anglo-americana contemporanea, Nietzsche è spesso citato da quelli che si collocano nell'ambito progressista e democratico (sinistra) di questo spettro politico. La ragione probabilmente è dovuta al fatto che quando questi prese ad essere letto in modo politicamente serio (negli anni sessanta-settanta), la generazione che vi si accostò non aveva fatto diretta esperienza degli orrori della Seconda Guerra, piuttosto si era impegnata nelle lotte per i diritti civili e nell'ambito dei movimenti studenteschi: per tutti costoro Nietzsche significò indubbiamente una ventata di libertà, ma forse (e soprattutto) lo spunto per una riflessione programmatica sulla possibilità di sovvertire la legislazione socio-morale vigente. Il punto, probabilmente, è che nei paesi di lingua inglese le riflessioni più significative su Nietzsche si diffusero in un periodo di transizione; quando cioè si sviluppò una riflessione più o meno consapevole sulle categorie di giudizio e sulle forme politiche che avevano dominato i quarant'anni precedenti. «Sembrava esistesse il bisogno di nuove, eccitanti forme politiche. E Nietzsche era eccitante. È chiaro che egli attrasse molti della generazione post-bellica

attraverso le sue affermazioni sul fatto che le strutture morali e sociali erano strutture di potere mascherate» (Strong 1996: 127). In sintesi, il filosofo tedesco ha aiutato (e aiuta) a far luce sul vasto tema dello smascheramento e della liberazione dalle forme di potere consolidato. Ma la generazione di intellettuali americani che incarnava i valori della nuova sinistra era anche democratica; perciò, Nietzsche finiva necessariamente per sollevare la questione sulla possibilità che una trasformazione strutturale della società (rivoluzione culturale) e la democrazia fossero compatibili. Il dato comune di questo genere di interpretazioni è probabilmente l'ironia (intesa nella sua accezione smascherante): si suppone che le cose non siano come sembrano, e così come Marx ha sottolineato il feticismo delle società capitalistiche e Freud ha indagato il totemismo della fede, Nietzsche avrebbe individuato la vacuità degli *idola* moderni. Certo, in tutto questo, è abbastanza difficile sostenere che Nietzsche sia stato fautore di un sistema politico liberale e democratico, così gli interpreti che in linea generale possiamo considerare di sinistra, sono portati a ritenere che il pensiero nietzschiano non sia (propriamente) politico, ma che fornisca comunque lo spunto per lo sviluppo di temi progressisti. William Connolly, per esempio, ha approfondito (e non senza successo) l'idea di un Nietzsche liberale; Mark Warren, per parte sua, ritiene che se «noi liberiamo la filosofia di Nietzsche dalla camicia di forza», possiamo rinvenirvi il fondamento «dei valori progressisti del moderno razionalismo»<sup>69</sup>. Leslie Thiele, ingegnosamente, lo riconduce a un misto di pragmatismo e romanticismo, che affonda le sue radici nel com-

<sup>69</sup> W. Connolly, 1989: 169-175, M. Warren 1988: 247.

plesso mondo emersoniano<sup>70</sup>. Più recentemente, Keith Ansell-Pearson ha intessuto un interessante dialogo tra Nietzsche e Rousseau, per concludere che nel filosofo tedesco esiste una profonda incompatibilità tra i risultati dell'indagine sul problema della civilizzazione e la particolare visione politica sorta in risposta al nichilismo (Ansell-Pearson 1991: 223).

Tuttavia (e siamo all'altro lato del problema) Nietzsche fu letto con egual interesse anche dai filosofi di destra: non è un caso infatti che Allan Bloom lo citi più volte in un suo *best-seller* (*The Closing of the American Mind*), sostenendo che uno dei problemi dell'America odierna è l'aver ricondotto il pensiero nietzschiano ad una facile filosofia di sinistra<sup>71</sup>. «Per scrittori come Bloom e Werner Dannhauser, Nietzsche è un uomo di destra, [...] il pensatore che si è permesso di sollevare nuovamente le vecchie questioni politiche della massa, del dominio, del carattere e della nobiltà, contro le dinamiche livellanti e il facile egualitarismo del liberalismo» (Strong 1996: 129). Il problema non è stabilire chi abbia ragione; in questo senso, voler interpretare il percorso del filosofo tedesco attraverso gli schemi ideologici della destra o della sinistra è probabilmente limitante. Vanno invece sottolineate almeno due cose: da un lato l'utilizzo indiscriminato delle idee nietzschiane da parte di tutti gli schieramenti politici (siano appunto di destra o di sinistra), dall'altro, di non minor peso, il fatto che sebbene Nietzsche abbia espresso qua e là opinioni che in senso lato possiamo definire politiche, non ha di fatto mai trattato questi temi in modo organico.

<sup>70</sup> L. P. Thiele 1991: 88-108, Id. 1990: 180, e cfr., sempre a questo proposito, la recensione di T. B. Strong in «The Journal of the History of the Behavioral Sciences» 28, 1992, pp. 269-271.

<sup>71</sup> A. Bloom 1987: 229.



E obiettare a ciò che Nietzsche non sarebbe *in toto* uno scrittore organico e sistematico in fondo non regge<sup>72</sup>. I lavori redatti da Nietzsche dopo il 1880 si sono occupati sistematicamente di alcuni problemi precisi: la *Genealogia* si occupa di problemi morali, *Al di là del bene e del male* tratta il problema della conoscenza, il *Crepuscolo degli idoli* riguarda l'autorità, mentre *Ecce homo* concerne soprattutto il grande tema della scrittura. «Siamo tentati di dire che questi testi sono le "deduzioni trascendentali" nietzschiane» (Strong 1996: 139) che riguardano tutti temi precisi, mentre la politica è sempre e solo sfiorata disorganicamente qua e là.

In realtà il progetto teorico di Nietzsche è, come ben sappiamo, quello di elaborare *la* filosofia del futuro, ovvero quel modo di intendere la vita per cui noi saremmo in primo luogo autori, attori e spettatori di tutto ciò che ci riguarda (dalle più ampie questioni di morale ed etica pubblica, a quelle che concernono più da vicino la formazione della nostra personalità). Ora non è un caso che Nietzsche non abbia scritto nulla di organico in merito a questioni politiche: e la ragione di ciò va probabilmente vista soprattutto in una causa ancora una volta extra-politica, ovvero nel dominio indiscriminato della morale socratica. Socrate e Platone avrebbero traslato la vita, portandola dal piano della realtà a quello del pensiero, e indebolendo in questo modo considerevolmente l'importanza dell'attività pubblica. Dacché la realtà è stata abbandonata non è più possibile, a giudizio di Nietzsche, fare concretamente politica; o, forse più giustamente, non è possibile pensare di operare profondi mutamenti culturali, oltre che sociali, attraverso la teorizzazione o l'impegno politico.

La riflessione nietzschiana è dunque tangente alla filosofia politica moderna; tanto che, più che trovare precise analisi in merito a questioni strettamente politiche, il lettore generalmente si imbatte in una serie di conseguenze politiche implicite nei suoi discorsi di etica applicati alla più ampia sfera pubblica. Ed è probabilmente proprio questa l'eredità più consistente che la riflessione nietzschiana lascia alla teorizzazione politica post-moderna. Un po' come dire che l'impegno di Nietzsche è e rimane principalmente un impegno culturale, e le trasformazioni politiche nella sua ottica non possono che essere secondarie e funzionali a quelle della morale, dell'etica e del costume sia privato che collettivo.

<sup>72</sup> In merito si rimanda a A. Nehamas 1988.

## CAPITOLO 5

### VERSO UN'ETICA DELLA COSTRUZIONE DEL SÉ

Γένει' οἶος ἐσσι' προῶν  
Pindaro

Nietzsche *e* la (sua) filosofia: un binomio importante, che è stato e continua a essere l'espressione di quella che Nietzsche stesso aveva preconizzato come la metafora di un destino, o, forse meglio, come l'espressione di una metafora *che si fa* destino. Con *questa* metafora (vita come narrazione di una filosofia) e con *questo* destino (una narrazione che si pretende, o si rivela, come la meta del pensiero occidentale), ha a che fare, oggi più che mai, non solo l'interpretazione dei testi nietzschiani, ma anche una qualsiasi teorizzazione che si dica filosofica<sup>1</sup>. In sostanza, il grande problema che si è gradualmente presentato con Nietzsche e dopo Nietzsche è quello che concerne la razionalità filosofica dopo che la coscienza, da sempre simbolo dell'autotrasparenza dell'io, è risultata problematica nei suoi stessi presupposti (la cosiddetta scuola del sospetto e, più in generale, la tanto sbandierata crisi dell'evidenza del soggetto in epoca postmoderna<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Sul senso della metafora in Nietzsche si rimanda, tra gli altri, a J. Derrida 1974: 1-75, J. P. Stern 1978: 64-82, P. Cantor 1982: 71-88, L. M. Hinman 1982: 179-199, A. D. Schrift 1985: 371-395.

<sup>2</sup> Di un soggetto che mantiene – anche se non troppo saldamente – il suo ruolo fondante rispetto all'ermeneutica contemporanea, parla recentemente U. Perone 1995: «il soggetto è il principio (l'inizio) della modernità. Un inizio sgradevole, come molti aspetti della modernità. Ma anche un inizio irreversibile. Non credo che si possa costruire



Nietzsche, insomma, come ultima frontiera della filosofia, come ponte verso l'irrazionale e, soprattutto, come annunciatore di un'epoca in cui la tradizione socratico-platonica viene ricondotta (e, spesso, ridotta) ad espressione «forte» di un estetismo ironico, concretizzatosi, in special modo, nel modello letterario (soprattutto nel romanzo).

Ed è così che con il filosofo tedesco la metafora del dissolvimento sembra diventare non solo la chiave interpretativa del senso di un'esistenza (in un parallelismo in cui la *salus* si è andata consumando congiuntamente alla *ratio*), ma anche il destino filosofico di quella che sembrerebbe rivelarsi, sempre più, come una grande mitologia culturalmente e storicamente determinata (la storia del pensiero speculativo occidentale appunto) universalizzatasi in maniera «violenta». Per un verso, dunque, la filosofia sembra tentata (o destinata) a dissolversi in un estetismo letterario forzatamente eccentrico rispetto a qualsiasi discorso che si faccia carico dell'elemento di universalità della *ratio*, una specie di ironico *divertissement* finalizzato all'elaborazione di metafore rigorosamente private. D'altro canto, sembra anche aprire a un'ontologia ermeneutica in cui le tradizionali categorie epistemiche vengono piegate a un'idea interpretativa del vero. Nel primo caso ci riferiamo ovviamente alle posizioni di Rorty, il quale sostiene che mentre il pensiero nietzschiano da un lato vaticina la fine della filosofia (in particolare dell'episteme e delle sue categorie razionali), dall'altro si rivela esso stesso

nonostante il soggetto. [...] L'ermeneutica fa i conti con il soggetto perché ne smaschera tutti gli inganni, ma non liquida il soggetto, perché affida al paziente lavoro dell'interpretazione il compito di tentare quel filo di Arianna che non ci conduce fuori dal labirinto del mondo, ma lo trasforma in luogo da abitare» (*ivi*: 7-9).

ancora sempre metafisico, proprio perché strutturato come una filosofia piuttosto che come una narrazione. Com'è noto, il filosofo americano distingue efficacemente tra l'intellettuale ironico e il metafisico:

L'ironico con le sue ridescrizioni mette in dubbio il nostro vocabolario decisivo e quindi la nostra capacità di definirci dei nostri, e non dei suoi, termini. Insinua che la nostra identità e il nostro mondo sono futili, obsoleti, *ininfluenti*. [...] Anche il metafisico ridescrive, sebbene lo faccia in nome della ragione invece che dell'immaginazione. La ridescrizione è una caratteristica dell'intellettuale in genere e non una peculiarità dell'ironico. Perché allora questi suscita un astio *particolare*? In parte perché il metafisico normalmente puntella le sue ridescrizioni con argomenti, o, come dice l'ironico, maschera le sue ridescrizioni da argomentazioni. [...] Il punto è che offrire argomenti a sostegno di una ridescrizione significa dire al proprio pubblico che lo si sta *educando*, e non semplicemente riprogrammando... che la Verità era già in loro e aveva solo bisogno di essere portata allo scoperto. [...] A chi si converte al Cristianesimo o al marxismo vien fatto credere che chi lo ridescrive gli sta svelando il suo vero io o i suoi veri interessi [...] In breve, il metafisico pensa che ci sia un nesso tra ridescrizione e potere, e che la giusta ridescrizione ci può rendere liberi. L'ironico non offre alcuna garanzia di questo tipo (Rorty 1989: it. 109-110)<sup>3</sup>.

Sia l'ironico che il metafisico sono perciò impegnati in un'opera di ridescrizione delle rispettive prospettive; con la (sostanziale) differenza che mentre il primo ammette la soggettività ed il relativo arbitrio di questa operazione, il metafisico per lo più la maschera, occultandola attraverso il trascendentalismo dei concetti. In sostanza,

<sup>3</sup> Per una critica al Nietzsche di Rorty soprattutto così come emerge in questo testo si rimanda a D. W. Conway 1992: 281-289.

l'ironico non è alla ricerca di un meta-linguaggio attraverso cui ridescrivere se stesso e le proprie esperienze, e, contemporaneamente, rifiuta la metafora (metafisica) della visione verticale della storia; piuttosto, la sua ridescrizione è un evento narrativo mai concluso, almeno fintanto che ci sarà vita per modificarlo:

un metafisico come Sartre potrà forse definire «futile passione» la ricerca della perfezione dell'ironico, ma uno come Proust o Nietzsche direbbe che un'espressione del genere non coglie il punto cruciale. Il problema della futilità si pone solamente per chi cerca di oltrepassare il tempo, il caso è l'autoridescrizione e scoprire qualcosa di ancora più potente. Ma per Proust e Nietzsche non c'è *nulla* di più potente o importante dell'autoridescrizione [...] L'ironico non ha di mira la scoperta di un grande segreto [...] Per lui si tratta solo di dare un nuovo assetto ad alcune piccole cose mortali, ridescrivendole. Se la sua vita o la sua lucidità di mente fossero durate più a lungo ci sarebbero stati più elementi da riordinare, e quindi altre ridescrizioni, ma non sarebbe mai arrivato alla giusta ridescrizione (Rorty 1989: it. 121).

Il disegno intellettuale dell'ironico è dunque espressamente differente da quello del metafisico, visto che il primo sa perfettamente come le proprie ridescrizioni vivano della provvisorietà tipica della sperimentazione narrativa. In questa prospettiva, filosofia e narrazione convergono fino a coincidere, nel senso che ogni buona filosofia non è altro che una buona narrazione. L'approccio *à la* Rorty ha ovviamente diverse conseguenze, prima fra tutte il rischio (o, direbbe Rorty, la fortuna) che la filosofia si trasformi in qualcosa d'altro, ad esempio in un processo narrativo che consapevolmente decostruisce le proprie fondamenta sino a dissolverle nelle pieghe del racconto. Un po' come dire che il vero lascia il posto alla favola. Da questo punto di vista, Nietzsche anziché essere uno dei primi ironici radicali risentireb-

be ancora largamente di «tentazioni» metafisiche, almeno nella misura in cui ha scelto di elaborare un sistema – per quanto, è bene ribadirlo, questo termine nel caso dell'autore tedesco vada utilizzato con estrema cautela e con tutti i distinguo del caso – piuttosto che scrivere un romanzo. Nietzsche avrebbe cioè optato ancora per la teoria, convinto tutto sommato che una verità da raccontare (seppure indebolita e provvisoria) tutt'oggi esista. La ridescrizione elaborata dal filosofo tedesco è sì privata, ma non privatistica, non è cioè pensata per una fruizione che non possa essere in qualche modo collettivizzabile, mentre, per Rorty, «il vocabolario decisivo dell'ironico può e deve essere scisso in due parti, una grande privata, e una piccola pubblica, parti tra le quali non c'è nessun rapporto particolare» (Rorty 1989: it. 121). Con se stesso Nietzsche ri-descrive il mondo e la sua storia, convinto che questo *divertissement* sia qualcosa di più che un semplice gioco. Perciò il suo vocabolario è sì privato, ma di un privato che si autointerpreta costantemente come metafora pubblica. Di qui – conclude Rorty – quell'autoreferenzialità che segna con tanta costanza la riflessione nietzschiana, a cui ci si può sottrarre solamente se, come del resto ha saputo fare Proust, si è in grado di neutralizzare la tentazione di proporre una precisa costruzione del mondo e della storia a criterio universale: «l'aver inventato un eroe più grande di loro [...] è ciò che distingue Hegel, Nietzsche ed Heidegger da Proust e ne fa dei teorici invece che dei romanzieri [...] Sebbene autentici ironici, e non metafisici, questi tre autori non sono ancora dei veri nominalisti perché non si accontentano di riorganizzare tante piccole cose» (Rorty 1989: it. 122).

Ora, al di là dei meriti specifici del giudizio rortyano su Nietzsche, è indubbio che l'itinerario personale di Rorty – autore di formazione analitica, «convertitosi»



negli anni ottanta a un approccio filosofico più continentale, fino ad arrivare a teorizzare la necessità che la filosofia si dissolva nel suo *altro*, per esempio (ma non solo) nella narrazione — segnali una curiosa vocazione della filosofia americana in senso autodistruttivo. Un po' come dire che dal sogno analitico ci si risveglia talmente disincantati, da desiderare che il pensiero filosofico si risolva nella metafora di se stesso. Il problema, a ben guardare, non è solamente il giudizio critico su Nietzsche (Rorty in fondo ripropone, pure in un ambito differente, la lettura heideggeriana di un Nietzsche ancora sempre metafisico), ma l'idea, più generale, di una storia del pensiero ridotta a semplice metafora privata. Un po' come dire che non esiste alcun filo conduttore *teorico* nella storia filosofico-letteraria dell'Occidente, semmai tutto ciò che forma e concerne la nostra tradizione sarebbe il risultato della sistemazione, più o meno estetica, delle nostre capacità formative.

L'alternativa tutto sommato più convincente al radicalismo prospettico rortyano (sia in merito a specifiche questioni di ermeneutica nietzschiana, sia più in generale come teorizzazione dell'odierna situazione filosofica), sembra essere — come segnala Vattimo — un'ontologia ermeneutica rivolta in senso (ri)costruttivo:

sono perfettamente consapevole del fatto che l'autentico significato dell'espressione "ontologia ermeneutica" richiederebbe spiegazioni più chiare e precise; infatti, è difficile comprendere se questa "scuola" del pensiero contemporaneo sia unificata sulla base di una rigida serie di assunzioni. Propongo di lasciare irrisolto questo problema, per l'eccellente ragione "ermeneutica" che noi approssimativamente sappiamo cosa intendiamo quando parliamo di ermeneutica e di ontologia ermeneutica — quest'ultimo termine è più adatto per indicare non solo una disciplina tecnica correlata all'esegesi e all'interpretazione dei testi, ma uno specifico orientamento

filosofico. In questo significato più esteso, l'ermeneutica include Heidegger e Gadamer, Paul Ricoeur o l'italiano Luigi Pareyson, e, più indietro, Schleiermacher e Dilthey, e anche, in anni più recenti, Hans Robert Jauss, Apel, Habermas e Richard Rorty; e in una accezione ancora più ristretta possiamo includere anche Foucault e Derrida<sup>4</sup>.

Nell'ontologia ermeneutica così come è intesa da Vattimo sulla scorta di Heidegger e Gadamer, non solo la filosofia ha un percorso in fondo non troppo occasionale (anche se le sue ragioni sono comunque interpretative, mai naturali), ma, soprattutto, Nietzsche conserva una collocazione ben precisa. Sottolineando alcune tensioni costitutive del pensiero nietzschiano (su tutte, quella tra *Übermensch* e declino del soggetto, tra l'approccio fondamentalmente prospettico e il plesso teorico della Volontà di Potenza), Vattimo le riporta al cuore dell'ermeneutica contemporanea, evidenziando come tutto sommato le «tentazioni» di Nietzsche siano le medesime della riflessione ermeneutica più matura. C'è da chiedersi cioè se il pensiero nietzschiano non possa essere inteso in termini costruttivi e, per l'appunto, affermativi, nonostante il manifesto proposito di decostruire le sovrastrutture della metafisica occidentale; insomma, per dirla con Blondel, «se Dio è morto, non siamo obbligati a pensare le affermazioni nietzschiane come affermazioni senza concetto, senza verità, e senza contenuto [...] Nietzsche è forse un filosofo sempliciotto o, che nella sua opinione era lo stesso, un super-metafisico?»<sup>5</sup>. In sintesi la questione è di arrivare a capire se il pensiero di Nietzsche altro non sia che una *narrazione*

<sup>4</sup> G. Vattimo 1986a: 58; su questo tema cfr. anche Id.: 1980: 24-33.

<sup>5</sup> E. Blondel 1986: 133.

con robuste tentazioni metafisiche, o, al contrario, uno dei (possibili) fondamenti di una ermeneutica con precise intenzioni costruttive.

### 5.1. *Alle soglie del narrativo: quando lo stile è filosofia*

L'elemento che più di tutti man tiene Nietzsche sulla soglia del narrativo, al confine tra racconto e filosofia, è senza dubbio lo *stile*.

Leggendo Nietzsche, l'impressione immediata è che non sia uno scrittore sistematico, ma preferisca la forma dell'aforisma. Alcuni commentatori in tempi recenti – Kaufmann su tutti – si sono dati la pena di sottolineare che le frammentarie sequenze di pensieri e analisi nonché i repentini cambiamenti di soggetto, non sono, in certi casi, così improvvisi come appaiono a tutta prima. In ogni caso appare chiaro che Nietzsche non ha scritto alcun trattato sistematico [...] Egli non ha organizzato alcun lavoro sulla teoria della conoscenza o sulla filosofia della natura; né ha elaborato una esposizione coerente della dottrina dell'eterno ritorno [...] Così il lettore che riconosce una struttura di pensiero unica negli scritti di Nietzsche deve elaborare una strategia, ed è obbligato a trattare gli aforismi come una specie di blocco che va unificato, attraverso il suo sforzo, in una struttura di pensiero coerente (Moles 1990: 6).

Abbiamo già detto di come gli inizi della ricezione nietzschiana (specie in America, ma non solo) siano stati non poco condizionati dal particolarissimo strutturarsi del *sistema* di Nietzsche; tanto che per un lungo periodo questi fu inserito nella storia della letteratura piuttosto che in quella della filosofia<sup>6</sup>. È naturale, dunque, che i

<sup>6</sup> A. O. Rorty 1983: 545-564, divide gli scritti nietzschiani in filosofici e letterari. In merito alla considerazione filologica dello stile nietzschiano si rimanda a C. Crawford 1991: 211-237.

critici abbiano affrontato siffatto elemento nelle maniere più eterogenee traendone spesso conclusioni differenti. Sia nella tradizione continentale che in quella angloamericana passiamo dai giudizi sostanzialmente negativi di Jaspers, Brinton e Danto<sup>7</sup> (solo per citare alcuni tra i nomi più rappresentativi), ad altri decisamente positivi (si pensi ad esempi a Löwith, Derrida, Sarah Kofman, e, in ambito americano, a Kaufmann<sup>8</sup>), in cui lo stile nietzschiano viene considerato come un nuovo elemento filosofico. Nel panorama americano poi, il problema si è protratto fino a tutti gli anni settanta

<sup>7</sup> K. Jaspers 1936: it. 27-36, considera lo stile nietzschiano disorganico e frammentario; diretta conseguenza delle fondamentali contraddizioni logiche sparse un po' in tutti gli scritti del filosofo tedesco. M. Heidegger 1961, dal canto suo, conferisce particolare rilievo alla nozione di frammento. A suo giudizio il pensiero nietzschiano – culminante nell'assoluta frammentarietà della *Volontà di Potenza* – deve essere sistematizzato dall'interprete. Sempre su questa linea troviamo Brinton e Danto; il primo, C. Brinton 1941: 167, sostiene che «l'opera di Nietzsche contiene una gran quantità di idee, talvolta reciprocamente contraddittorie, difficili se non impossibili da ricondurre all'interno di un "sistema", rese ancor più sbalorditivamente disparate dalla forma aforistica in cui sono esposte»; mentre Danto 1965: 19-20, sottolinea che dell'asistematicità del discorso nietzschiano deve farsi carico l'interprete, al fine di ricondurre il pensiero del filosofo tedesco nell'alveo di quella storia della filosofia il cui sviluppo dovrebbe essere – almeno stando a Danto – l'espressione della logicità del pensiero occidentale.

<sup>8</sup> Relativamente allo stile, le posizioni di K. Löwith 1978, e di W. Kaufmann 1950, sono sostanzialmente convergenti. Entrambi considerano lo stile nietzschiano (Kaufmann parla di stile «monadologico») funzionale al suo sperimentalismo e, quindi, strumento positivo per una filosofia che è, in primo luogo, teorizzazione del dato esistenziale. Invece J. Derrida: 1978, e S. Kofman: 1972, tendono, l'uno a radicalizzare la nozione di frammento (gli aforismi nella loro singolarità difetterebbero di un contesto di riferimento, giungendo così a decostruire concretamente la nozione classica di testo), l'altra, a porre l'accento sull'utilizzo nietzschiano della metafora, e, più precisamente, sul fatto che la presenza sincronica di aforisma e metafora ha permesso al filosofo tedesco di elaborare testi, per così dire, «aperti»; ossia testi che resistono, proprio in virtù del loro stile, a qualsiasi interpretazione che si prenda definitiva.



data la manifesta incompatibilità tra le dinamiche della filosofia analitica e l'articolazione della scrittura nietzschiana<sup>9</sup>. Di recente, il dato che è stato sottolineato da entrambe le tradizioni – quella continentale e l'analitica – è proprio l'emergere dello *stile* da una marginalità teoricamente problematica. Seguendo Magnus, possiamo segnalare almeno cinque punti che dimostrano come in Nietzsche stile e teorizzazione siano intrinsecamente correlati:

in primo luogo, c'è la forma caratteristica della scrittura nietzschiana, che Alexander Nehamas ha recentemente identificato nell'*iperbole*. Secondariamente, la caratteristica dell'*indecidibilità* che abita quasi tutti i suoi scritti come una presenza spettrale. Terzo, gli scritti di Nietzsche resistono alla *parafrase* in modo del tutto particolare. Quarto, la maggior parte dei suoi lavori pubblicati *incarna* virtualmente le tesi che discute [...] Quinto, il tratto specifico dei concetti filosofici centrali di Nietzsche è che sono concetti che si auto-consumano (Magnus 1978: 16).

Cominciamo dal tema dell'*iperbole*, sviluppato di recente – come si è anticipato – da Nehamas. Il filosofo americano segue una ormai consolidata linea interpretativa che, partendo dalle riflessioni freudiane sulla natura testuale dell'inconscio e sulla particolare «grammatica» del sogno, si articola attraverso la riflessione di Derrida il quale, pur negando alla decostruzione e al suo progetto di critica del logocentrismo il ruolo di psicoanalisi della filosofia, riporta l'attenzione della riflessione filosofica sul problema della scrittura e sul significato della metafora:

Freud, certo, non fa uso di metafore, se fare uso di metafore significa fare con ciò che è noto allusione all'ignoto. Attraverso l'insistenza del suo investimento

metaforico, egli rende invece enigmatico quello che crediamo di conoscere sotto il nome di scrittura. Forse qui si attua più o meno esplicitamente un movimento sconosciuto alla filosofia classica. Da Platone e Aristotele in poi [...] non si è mai smesso di garantire un certo credito al senso del termine conosciuto e familiare, cioè alla scrittura. Il gesto iniziato da Freud interrompe questa certezza ed apre un nuovo tipo di interrogazione sulla metaforicità, sulla scrittura, e sulla spaziatura in generale<sup>10</sup>.

Come nota Rorty (Rorty 1982: it. 90-110, 139-159), nella cultura contemporanea si riconoscono almeno due modi eterogenei di guardare allo «stile» filosofico: il primo consiste nel considerare la filosofia una disciplina che fin dalle origini si è interessata delle relazioni tra oggetti e pensiero e che, attraverso un movimento di progressiva affinazione, è giunta a occuparsi del problema dei significati e della relazione tra parola e mondo. Il secondo invece ritiene che:

la filosofia si originò come una confusa combinazione tra amore per la saggezza e amore per l'argomentazione. Prese avvio con Platone, per il quale il rigore dell'argomentazione matematica [...] poteva essere utilizzato per correggere le pretese dei politici e dei poeti; ma con il tempo sia la saggezza che l'argomentazione divennero alquanto diverse da come Platone le aveva sognate. Con complicazioni novecentesche quali il *Bildungsroman*, le geometrie non euclidee, [...] non c'è modo di isolare la filosofia e di collocarla in uno spazio culturale preciso, in base al suo oggetto o all'adozione di un metodo specifico (Rorty 1982: it. 91-92).

Dunque, Rorty ritiene che a partire da Kant la storia del pensiero filosofico si sia evoluta secondo una duplice

<sup>9</sup> Cfr. in merito B. Magnus 1978: 1-11.

<sup>10</sup> J. Derrida 1967: it. 257-258.



direzione: da un lato la linea di pensiero che si richiama direttamente a una concezione di tipo scientifico (definita da Rorty *lignée* kantiana), dall'altro quella che, nella consapevolezza della subalternità della filosofia rispetto alle scienze della natura, dà luogo alle scienze dello spirito e alle scienze umane (la *lignée* hegeliana). Di fatto poi la differenza tra questi due ambiti si incentra su di un paio di punti fondamentali: il ruolo del linguaggio e quello della tradizione. La *lignée* kantiana, rifacendosi al metodo scientifico e rispondendo a interrogativi riguardanti l'esatta corrispondenza tra significati e cose, considera quasi del tutto inessenziale il rapporto con la tradizione filosofica; diversamente, per la linea hegeliana, linguaggio e tradizione sono gli oggetti principali dell'analisi. Per questa *lignée* il linguaggio, in quanto veicolo di una tradizione, svolge un ruolo essenziale. Ora, secondo Rorty, tra la *lignée* kantiana e quella hegeliana non vi è un reale antagonismo. Il loro rapporto è invece paragonabile a quello che intercorre tra la *normal science* e la scienza critica: la prima si occupa dell'analisi di stati di cose, la seconda tende invece a ridiscutere l'area di indagine e a trasformare quel campo dei significati attraverso cui viene condotta l'analisi<sup>11</sup>. È chiaro che, in questo senso, Nehamas attribuendo un significato filosofico non solo alla teoria di Nietzsche, ma, più profondamente, al suo stile, privilegia la *lignée* hegeliana. Per-

<sup>11</sup> Sono interessanti in merito le osservazioni di T. Kuhn 1962, riprese da Rorty per fondare la distinzione tra *epistemologia* ed *ermeneutica*. Per R. Rorty 1979: it. 239 e sgg., l'epistemologia corrisponde alla costruzione di campi di sapere rigorosi, capaci di fondare la risoluzione dei problemi via via incontrati sulla base di paradigmi che impongono regole certe; mentre, l'ermeneutica, è piuttosto un'attività che si concretizza nell'incontro di paradigmi differenti, che non si lasciano valutare sulla base di una qualche conformità – ad esempio a regole – ma che si auto-interpretano come costruzioni «poetiche» entro cui vige, ogni volta, un'epistemologia differente.

ciò, da questo punto di vista, lo stile di Nietzsche lungi dal costituire un semplice modulo espressivo, va considerato come il *medium* capace di veicolare e di reinterpretare in un modo del tutto particolare la tradizione occidentale. La scrittura nietzschiana – analoga a quella degli scritti dei pre-socratici e dei moralisti francesi<sup>12</sup>, ma sostanzialmente eterodossa rispetto ai più classici testi della tradizione filosofica – si caratterizzerebbe non tanto per l'utilizzo dell'aforisma (su cui ha invece insistito quasi tutta la critica contemporanea<sup>13</sup>), quanto, piuttosto, per la sua assoluta polimorficità<sup>14</sup>: «domandiamoci, in primo luogo, perché l'aforisma ha di fatto così largamente prevalso nelle precedenti discussioni e, secondariamente, perché Nietzsche abbisogna di una così insolitamente ampia varietà di stili e generi nella sua scrittura filosofica» (Nehamas 1985: it. 35)<sup>15</sup>. Se vi è una costante nella sua scrittura essa non è, paradossalmente, l'aforisma, ma una figura retorica assolutamente inconsueta

<sup>12</sup> Una estesa discussione della relazione di Nietzsche con i moralisti francesi unitamente al connesso problema della sua scrittura aforistica, si può trovare in B. Donnellan 1982.

<sup>13</sup> Cfr. a riguardo C. Brinton 1941: 167. Anche il più recente *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism*, di J. B. Foster 1981, insiste nel riferirsi a tutte le sezioni delle opere nietzschiane come ad «aforismi», cfr. per esempio le pp. 9, 438.

<sup>14</sup> Nehamas sottolinea come, approssimativamente, l'aforisma caratterizzi le opere nietzschiane del periodo intermedio (*Aurora*, *Umano, troppo umano*, e i libri 1-4 de *La Gaia scienza*, oltre a parti di *Al di là del bene e del male* e de *il Crepuscolo degli idoli*), mentre sotto la dicitura «aforisma» non possono essere comprese le annotazioni che compongono *La Volontà di potenza* e gran parte delle restanti opere pubblicate (oltre naturalmente a scritti quali *La Nascita della tragedia*, *Così parlò Zarathustra*, *La Genealogia della morale*, *l'Anticristo*, *Ecce homo*, che rispondono vuoi alla forma del trattato filologico-accademico, vuoi a quella del *pamphlet* polemico, o dell'autobiografia).

<sup>15</sup> Per una critica articolata del Nietzsche di Nehamas, soprattutto in merito al tema della costruzione del sé, cfr. R. Schacht 1992: 266-280.



per la filosofia accademica: l'iperbole. La scrittura nietzschiana è irriducibilmente iperbolica. Questa si adatta particolarmente bene allo stile aforistico perché potenzia la portata retorica dell'aforisma, mentre, contemporaneamente, esso pone tra parentesi l'iperbole impedendole di funzionare come parte di una narrazione continua o, peggio, come premessa di un argomento. In forza di questo suo eccedere rispetto alla tradizione del discorso accademico, i critici sono spesso stati tentati di pensare che Nietzsche non avesse niente di serio da dirci: «si può reagire con indifferenza ai suoi scritti, semplicemente ignorandoli. Una seconda reazione [...] basata sulla consapevolezza che egli si occupa di questioni serie ed importanti, è l'indignazione. Questioni del genere, si potrebbe pensare, non dovrebbero mai essere poste alla maniera di Nietzsche» (Nehamas 1985: it. 37)<sup>16</sup>. A giudizio di Nehamas, tali reazioni richiamano alla memoria l'atteggiamento con cui gli interlocutori di Socrate erano soliti reagire alle sue provocazioni. Nietzsche e Socrate sarebbero maestri di «stile» precisamente nell'intento (assolutamente teorico), che il loro argomentare non passi inosservato. Per entrambi si tratta di operare attivamente dei cambiamenti sulla vita delle persone, anche se attraverso metodi e obiettivi radicalmente differenti:

Socrate impiega costantemente situazioni quotidiane per mostrare che tutte coinvolgono profondi e seri problemi del tipo che oggi consideriamo filosofici. Nietzsche solleva proprio questo tipo di questioni astrattamente filosofiche soltanto per gettarle improvvisamente in grembo ai suoi lettori come problemi che immediatamente influiscono sulla loro vita quotidiana. [...] Nietzsche è in pratica in disaccordo con Socrate su ogni

<sup>16</sup> Sullo stesso tema cfr. B. Magnus, J. P. Mileur, S. Stewart 1993: 17.

questione riguardante il contenuto e il metodo della filosofia, tuttavia egli è impegnato nel suo stesso sforzo di influire sulla vita degli altri (Nehamas 1985: it. 40-41).

Quello tra Nietzsche e Socrate è, dunque, un rapporto sostanzialmente ambiguo<sup>17</sup>; tuttavia, proprio in forza di tale ambiguità, è giusto domandarsi per quale motivo esso spesso e volentieri sfoci – ne sono validi esempi gli attacchi diretti contro Socrate in *Umano, troppo umano* – nella totale condanna da parte di Nietzsche della filosofia socratica. Se la volontà di potenza, l'istinto che fonda il monismo nietzschiano, pervade tutta la realtà senza eccezioni (rivelandosi, nella sua versione più raffinata, come la capacità di universalizzare e di imporre una singolare visione del mondo), e se il socratismo altro non è che una particolare (e tra l'altro riuscita) manifestazione della volontà di potenza, può sembrare che i giudizi assolutamente caustici che Nietzsche riserva a tale filosofia siano, per lo più, logicamente infondati. La risposta a tale obiezione finisce con il riportarci al nostro problema di partenza, lo stile appunto. Nietzsche è convinto che l'approccio alla realtà di Socrate e Platone sia essenzialmente dogmatico; essi intendono non tanto fornirci una visione del mondo che si sappia frutto di una particolare idiosincrasia e, in quanto tale, relativa e particolare, ma, piuttosto, imporre la propria prospettiva come l'unica possibile, risultato di una verità *disvelata* piuttosto che *costruita*<sup>18</sup>. Sia la metafisica

<sup>17</sup> Per una più ampia discussione sul rapporto Nietzsche-Socrate e sui fraintendimenti nietzschiani della filosofia socratica si rimanda a S. Kofman 1991: 7-29.

<sup>18</sup> La critica di Nietzsche ai pensatori sistematici (cioè a quei filosofi che, anziché problematizzare il dato esistenziale, si trovano ad adattarlo all'architettura delle loro costruzioni concettuali), è una costante (come esempio si veda *La Gaia scienza*, § 296 pp. 172-173). Sia W. Kaufmann che K. Löwith incentrano la loro lettura proprio sulla



che il dogmatismo sarebbero (come del resto tutto ciò che esiste) una manifestazione della volontà di potenza; tuttavia, se una differenza esiste tra metafisica dogmatica e nietzschianesimo, questa non è data dal diverso rapportarsi alla realtà (l'una pretende di trovare riscontro e, quindi, valorizzazione diretta nel mondo esterno, mentre l'altro no), quanto piuttosto dal fatto che il nietzschianesimo ridefinisce genealogicamente i propri presupposti riconoscendosi storicamente determinato, mentre la metafisica dogmatica pretende, per i suoi fondamenti, un valore trascendente. In altre parole, da un lato il filosofo tedesco intende prendere le distanze da una tradizione colpevole, a suo giudizio, di aver interpretato l'esistenza sotto la «categoria» dell'unità – facendo della realtà un testo da *scoprire* piuttosto che da *interpretare*; dall'altro, vuole articolare teoricamente questa posizione e, per far ciò, chiaramente non può astenersi dallo scrivere (se, infatti, non avesse scritto, non avrebbe corso il rischio di perpetuare la tradizione metafisica, ma neppure avrebbe manifestato la propria volontà di

critica nietzschiana ai sistemi, collegandola, per altro direttamente, alla nozione di sperimentalismo. La filosofia di Nietzsche, essenzialmente sperimentale, avrebbe avuto, tra i suoi presupposti teorici fondamentali, proprio il fatto di non avere postulati; da ciò il passaggio dalla complessità della struttura argomentativa classica, a quella – forse meno pretenziosa dal punto di vista della «tenuta» logica, ma, sicuramente, anche meno codificata – della annotazione aforistica: «Il filosofo sistematico abita una “dimora della conoscenza acconciamente fabbricata e saldamente creduta” e si lascia sfuggire la verità nel gioco della casualità. [...] Ciò che il filosofo sistematico vuole non è la verità come disvelamento, bensì la verità come certezza. [...] Mentre il sistema assegna al pensiero una necessità apparente che esso in verità non possiede, Nietzsche si sente intimamente obbligato a un nuovo esperimento sulla contingenza del linguaggio, e proprio per questa ragione non possiede un sistema, [...] bensì lo ricerca con la contingenza necessaria della saggezza della massima» (K. Löwith 1978: it. pp. 13-15).

superarla), deve piuttosto operare in modo che il suo pensiero si riveli del tutto *eccentrico* rispetto a quell'unità che, almeno per la scrittura, è l'unità fondamentale: lo stile.

Voglio dire poi qualche parola sulla mia *arte dello stile* in generale. *Comunicare* uno stato, una tensione interna di un *pathos*, per mezzo di segni, compreso il ritmo di questi segni – questo è il senso di ogni stile; e visto che in me la molteplicità degli stati interni è straordinaria, mi trovo ad avere molte possibilità di stile – forse la più molteplice arte dello stile di cui un uomo abbia mai disposto (EH, § 4 p. 313).

Il polimorfismo stilistico – sovradeterminando di per sé le realtà testuali a cui viene applicato – si intende perciò come l'«attualizzazione» del prospettivismo. In questo modo, Nietzsche può presentare ai lettori le proprie teorie, i propri giudizi, i propri valori, con la consapevolezza che questi sono appunto le *sue* teorie, i *sui* giudizi, e i *sui* valori, e, al medesimo tempo, può ammetterne la contingenza senza che esse finiscano per auto-scardinarsi<sup>19</sup>.

Il pluralismo stilistico di Nietzsche, allora, è la sua soluzione del problema implicito nella presentazione di concezioni positive che non ricadano, semplicemente in virtù della loro positività, nel dogmatismo. È il suo strumento per ricordare ai suoi lettori che ciò che stanno leggendo è sempre la peculiare interpretazione della vita e del mondo propria di Nietzsche. [...] [I molteplici stili di Nietzsche; N.d.A.] mostrano perciò che le sue posizioni sono espressioni di un particolare punto di vista oltre il quale ne possono esistere molti altri (Nehamas 1985: it. 54).

<sup>19</sup> Sullo stesso tema, A. D. Schrift 1987: 91-111.



Ancora due elementi sono interessanti in merito al problema stile: da un lato, spesso la filosofia di Nietzsche (soprattutto a livello di microdiscorso) è *indecidibile* – risulta cioè difficile trovare una mediazione tra singole parti di un testo e la prospettiva più generale dell'autore; che è poi come dire che il sistema ricostruito a posteriori dagli interpreti non «torna» mai completamente. Dall'altro, la scrittura nietzschiana resiste con tutta evidenza alla *parafrasi*, dal momento che il perfetto equilibrio sintetico di alcune espressioni (si pensi al celebre «*Was mich nicht umbringt macht mich stärcker*») reso in prosa non farebbe che perdere di immediatezza e di efficacia. Se infatti, com'è stato notato<sup>20</sup>, possiamo forse sostituire senza troppi problemi interpretativi la prima critica kantiana con una sua ricostruzione adeguata e precisa, nel caso di Nietzsche si ha sempre l'impressione che la parafrasi non riesca a rendere tutto, e che l'atto del dire (nelle sue più diverse modalità) sia altrettanto fondamentale quanto la natura della cosa detta (Magnus 1993: 20-21), e ciò sia che si intenda semplicemente riassumere il discorso nietzschiano, sia che lo si voglia trasporre nei termini più «rigorosi» dell'indagine analitica – in fondo, che la teoria della verità così come è stata elaborata da Nietzsche trascuri sia il principio di non contraddizione, sia il principio di equivalenza di Tarski (seguendo Wilcox<sup>21</sup> la possiamo forse correttamente considerare come «non-cognitivista»), non ha impedito ai critici analitici di applicarsi seriamente a studiare le modalità e i significati di questi continui scarti

<sup>20</sup> H. Allison 1983, è portato a ritenere che alcuni critici abbiano esposto le argomentazioni della prima critica meglio di quanto non abbia fatto Kant stesso.

<sup>21</sup> J. Wilcox 1975; per una discussione e un confronto sulla posizione di Wilcox si rimanda a K. R. Westphal 1985: 343-363.

logici. Tutto questo, per ribadire che la scrittura nietzschiana difficilmente può essere ricondotta alle modalità espressive (e ai connessi criteri epistemici) tradizionali. Non a caso, Babette Babich per descriverla utilizza una metafora presa a prestito dalla terminologia musicale classica, la *concinny* (parola che deriva dal latino *concino*, che significa cantare insieme, armonicamente, all'interno di un coro): nel caso di Nietzsche la *concinny* è una sorta di enorme gioco che si svolge internamente ai testi e tra i testi stessi, in cui il lettore è direttamente chiamato in causa nell'atto interpretativo a formare, con il proprio *background* culturale, una nuova realtà ermeneutica<sup>22</sup>. In pratica, Nietzsche distrugge il modello di testo classico, lo decostruisce, e, con esso, decostruisce anche ruolo e figura del lettore tradizionale, rimarcando e attualizzando la provvisorietà del momento epistemico-interpretativo dell'atto di lettura. Lo stile in un certo senso coincide con il farsi della sua filosofia, trascende la pura retorica, per diventare un elemento di autentica selezione rispetto a coloro i quali si possono avvicinare al suo pensiero. Del resto, Nietzsche stesso nell'introduzione alla *Nascita della tragedia* descrive lucidamente ed in modo esemplare le dinamiche della sua scrittura:

diciamolo ancora una volta [...] un libro impossibile – voglio dire scritto male, pesante, tormentoso, pieno di immagini smaniose e confuse, sentimentale, qua e là sdolcinato sino al femminile, diseguale nel ritmo, senza volontà di pulizia logica, molto convinto e perciò dispensato dal dimostrare, diffidente verso la stessa *convenienza* del dimostrare, come libro per iniziati, come “musica” per coloro che sono stati battezzati nella mu-

<sup>22</sup> Si vedano in merito i seguenti lavori di B. Babich 1990: 59-80; Id. 1989: 3-23; Id. 1990a: 105-116.

sica [...] – un libro arrogante ed esaltato, che fin dall'inizio si isola dal *profanum vulgus* delle “persone colte”, ma che [...] deve intendersi abbastanza bene anche nel cercare i compagni di esaltazione e nell'attirarli su vie nuove e tortuose e su nuovi luoghi di danza (NdT, § 3 p. 6)

Perciò uno stile irriducibilmente iperbolico, irrimediabilmente e consapevolmente atipico, ma, soprattutto, selettivo. Seguendo Babich, possiamo servirci di una analogia: la selettività dello stile nietzschiano può essere paragonata alla tecnica industriale – evidentemente selettiva – di depurazione del vuoto. Analogamente allo stile agonistico nietzschiano, il vuoto serve per intensificare l'effetto del filtro meccanico. Se è lecito paragonare la *difficoltà* dello stile di Nietzsche con il grado del filtro, allora un filtro altamente permeabile permetterà il passaggio di qualsiasi elemento (nella nostra analogia, lettore) al livello più basso, mentre pochissimo materiale passerà da un filtro più selettivo o addirittura impermeabile (Babich 1994: 26-27). Fuori di metafora, Nietzsche scrive per quei lettori che sono capaci di intenderlo; il che vuole dire, nel suo linguaggio, «per esercitare in tal modo la lettura come *arte*, è necessaria soprattutto una cosa che oggidì è stata disimparata proprio nel modo più assoluto – ed è per questo che per giungere alla “leggibilità” dei miei libri occorre ancora del tempo – una cosa per cui si deve essere quasi vacche e in ogni caso *non* “uomini moderni”: il *ruminare*» (GM, § 8 p. 221). Il che vuole dire che lo stile di lettura del pensiero/scrittura di Nietzsche non può essere discorsivo, ma piuttosto ha da essere «digestivo»; bisogna assimilare i vari strati della sua scrittura, e, soprattutto, lasciar essere le aperture che da questa si originano. Bisogna insomma essere filosofi.

## 5.2. Lungo il filo conduttore dello stile

Se decidiamo di assumere lo stile come filo conduttore del nostro discorso, ci accorgiamo che per una serie di ragioni molteplici e concomitanti (non da ultimo, lo strutturarsi della riflessione filosofica tradizionale), l'eccentricità di Nietzsche è tanto più notevole quanto più ci si accosta a tematiche epistemologiche. In fondo, in tutta la sua produzione Nietzsche non ha fatto altro che ricercare un modo – dunque uno stile – non epistemologico per esprimersi su questioni di natura profondamente epistemica. Abbiamo visto che per Nehamas l'adozione da parte di Nietzsche di stili differenti equivale a una messa in atto (una sorta di esperimento filosofico) del prospettivismo e delle implicazioni a esso connesse. Il prospettivismo si rivela, dunque, come uno snodo teorico che apre su problematiche complesse e tra loro differenti quali, ad esempio, la teoria nietzschiana della verità, il problema del rapporto verità-menzogna, e, da ultimo, l'ontologia che sta alla base dell'universo di Nietzsche. Ma spieghiamoci meglio. Ciò che ha sempre interessato il filosofo tedesco è la problematica connessa al grande tema della *Wissenschaft*: com'è noto, all'interno della voce scienza in tedesco sono comprese anche quelle discipline che tradizionalmente in altre culture (ad esempio quelle anglofone) vengono ricomprese tra gli studi umanistici (per intenderci, filologia, teologia, filosofia, ma anche teoria della letteratura, etica, estetica, epistemologia...): «per Nietzsche tutte queste devono essere considerate scienze al pari di quelle filosofie naturali come la fisica, l'astronomia, la biologia e la chimica che oggi vengono intese come scienze in senso più tipico e proprio» (Babich 1994: 35).

In tale prospettiva è perciò ovvio che ci si domandi quali siano i compiti e le finalità di una filosofia della



scienza. Questa, generalmente svolge una funzione tipicamente regolativa; intende cioè ridefinire la progettualità interna al sapere scientifico. Quindi, mentre le scienze esaminano la realtà nelle sue più diverse componenti, la filosofia della scienza problematizza i presupposti teorici di tali indagini; e, nel caso limite in cui sia questa stessa a ridiscutere i propri fondamenti, abbiamo un pensiero del fondamento che si applica a discutere il suo proprio fondamento. Dal momento perciò che Nietzsche problematizza la filosofia della scienza nella misura in cui ha a che fare con l'epistemologia, così come l'ha in mente il filosofo tedesco essa riguarda chiaramente la sfera dell'ontologico. Ora, la filosofia della scienza concerne la scienza in almeno due modi essenziali: da un lato come metodologia di indagine, dall'altro, e più globalmente, come formazione di una particolare visione del mondo (ovviamente, la scienza non vuole essere solamente un'indagine sulla natura, ma anche una sua particolare rappresentazione). È perciò del tutto ovvio che se, seguendo Nietzsche, neghiamo l'esistenza dei fatti – «contro il positivismo che si ferma ai fenomeni dicendo “ci sono soltanto fatti”, io direi: no, appunto i fatti non esistono, esistono solo interpretazioni» (FP 1885-1887, 8-7-[60] p. 299) – l'intera costruzione teorica che affianca e sostiene la scienza sperimentale diviene immediatamente problematica. Il punto di partenza nietzschiano è perciò riassumibile nella dicotomia fatto *versus* interpretazione; dicotomia che, come è stato notato da più parti soprattutto nel caso degli interpreti di formazione analitica, finisce per chiamare in causa (attraverso una versione aggiornata del paradosso del mentitore) lo stesso pensiero di Nietzsche. Tuttavia, ciò che si è voluto sottolineare nel caso della ricezione analitica è stata proprio la parzialità, oltre che l'insufficienza, di una ermeneutica che misuri il discor-

so nietzschiano sui parametri della pura coerenza epistemica: un po' come dire che il paradosso del mentitore è sì realmente applicabile al discorso nietzschiano, ma, nello stesso tempo, che quel che interessa a Nietzsche non è tanto risolvere la contraddizione, quanto piuttosto articolarla nella maniera più corretta (ovvero più utile) possibile. In breve, egli rimane consapevolmente all'interno della contraddizione che apre, si tratta di vedere in quale modo può farlo. Il filosofo tedesco non porta la contraddizione sul banco degli imputati della logica – come per altro farebbe il pensiero filosofico tradizionale – invece, semplicemente la attualizza, lasciandola operare. La contraddizione appare allora al filosofo tedesco come un mezzo di importanza primaria per scostarsi dai canoni della logica pur continuando a utilizzarli. All'interno di questa dissonanza talmente profonda da essere del tutto auto-evidente, Nietzsche vuole mostrarci come la prospettiva idealizzata e idealizzante delle leggi naturali, sia del tutto insostenibile persino nell'ottica della scienza sperimentale, fondandosi anch'essa sulla tendenza sociopolitica dell'anima moderna a ridurre tutto alla fruibilità comune. Come è noto Nietzsche inizia *Al di là del bene e del male*, con un'affermazione particolarmente forte, in cui, il valore della verità viene messo in discussione e confrontato con il valore della non verità o, addirittura, con quello della menzogna. Su quali basi gli uomini, per secoli, hanno detto di preferire la verità alla menzo-

<sup>23</sup> «La volontà di verità, che ci sedurrà ancora a molte imprese arrischiate, quella famosa veridicità di cui fino ad oggi tutti i filosofi hanno parlato con venerazione: quali domande ci ha già proposto questa volontà di verità! [...] Ci si può meravigliare se finalmente, per una volta, diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, ci rivoltiamo con impazienza? che *noi*, a nostra volta, impariamo da questa sfinge a por-



gna?<sup>23</sup> Non bisogna forse pensare che verità e menzogna siano le parti complementari di un *continuum* indivisibile, in cui ogni realtà nasce ed è ricompresa nel suo opposto, in una sorta di equivalenza dei valori e delle loro gerarchie? Nehamas accentua in modo particolare questa contiguità degli opposti – la verità come confine magmatico tra sé e il suo altro, in un modificarsi perenne che richiama lo scorrere eracliteo<sup>24</sup> – sottolineando come ogni visione del mondo sia, per Nietzsche, il risultato di una ricostruzione creativa (nel senso che la realtà non può venire intesa né come un *unicum* già

re delle domande? *Chi* è propriamente, che ora ci pone delle domande? *Che cosa* in noi tende propriamente “alla verità”? In realtà ci siamo fermati a lungo di fronte alla causa di questa volontà [...] Abbiamo posto il problema del *valore* di questa volontà. Posto che vogliamo la verità: *perché non piuttosto* la non verità? E l'incertezza? E addirittura l'ignoranza?» (ABM, § 1 p. 7).

<sup>24</sup> Nietzsche ha sempre considerato con particolare riguardo il pensiero di Eraclito; un pensiero che si colloca all'origine della tradizione occidentale, e a cui, più volte, il filosofo tedesco si richiama, per indicare come esso costituisca la strada alternativa a quella tracciata dalla metafisica (che, nel corso della storia, si è dipanata attraverso la tradizione degli Eleati, giù fino alla modernità); una strada, dunque, posta all'origine e, proprio in quanto scartata *ab origine* dal pensiero filosofico, ancora tutta da percorrere: «Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in pathos filosofico: manca la *saggezza tragica* – ne ho cercato invano un qualche segno perfino nei *grandi* Greci della filosofia, quelli dei due secoli *prima* di Socrate. Mi è rimasto un dubbio per Eraclito, nella vicinanza del quale sento più calore e mi sento di migliore umore che ovunque altrove» (EH, pp. 321-322). Questa è anche la posizione di E. Fink 1960, il quale interpreta la critica nietzschiana alla metafisica occidentale come un richiamo alle posizioni eraclitee: «Nietzsche ritorna ad Eraclito. La sua lotta comincia contro gli Eleati, contro Platone e la tradizione metafisica che ne deriva. Eraclito rimane la fonte originaria della filosofia di Nietzsche. Dopo 2.500 anni ha luogo un ritorno di Eraclito, con l'inaudita pretesa di spazzar via il lungo lavoro di pensiero compiuto nel frattempo, di indicare al genere umano una nuova via eppure antichissima, che contrasta con tutta la tradizione» (*ivi*: it. 70). Cfr. in merito anche J. P. Hershbelle e S. A. Nimis 1979: 17-38, J. Stambaugh 1985: 164-178.

determinato una volta per tutte al momento dell'origine, né come l'espressione fenomenica di una trascendenza per noi irrimediabilmente inaccessibile nella sua essenza ultima). Prospettivismo e relativismo<sup>25</sup> – ed è questa la discriminante fondamentale – non sono equivalenti; difatti, anche se *la* verità non esiste, come più volte nota Nietzsche, è pur vero che essa è comunque *necessaria*. Ma fermiamoci un istante. Che il prospettivismo non sia assimilabile al relativismo può a tutta prima non essere tanto ovvio (Babich 1994: 49-57). Inoltre, spesso Nietzsche – e questo, come abbiamo già avuto modo di vedere, è uno dei problemi che impegna maggiormente gli interpreti di scuola analitica – sembra far rientrare in gioco la contrapposizione classica verità-menzogna al fine di delegittimare la tradizione filosofica che lo ha preceduto (ABM, § 11 pp. 15-17). In merito, il richiamo polemico più o meno esplicito, ma costante, è senza dubbio l'episteme platonica; e in particolar modo le problematiche sollevate dal celebre paradosso di Menone, oltre alla gnoseologia del *Teeteto*. In entrambi i lavori (*Menone* e *Teeteto*) pur considerando differenti sfaccettature del medesimo tema, Platone prende a oggetto l'*episteme*, le sue possibilità e le condizioni per cui la conoscenza si distingue dall'opinione vera<sup>26</sup>. Il paradosso di Menone – «ma in quale modo, Socrate, andrai cercando quello che assolutamente ignori? E quale delle cose che ignori farai oggetto di

<sup>25</sup> A questo proposito B. Babich 1994: 46-47, fa un'interessante distinzione tra *perspectivism* e *perspectivalism*, ove per *perspectivalism* (per Babich, l'autentica posizione nietzschiana) si intende qualcosa di più che la semplice equivalenza tra prospettive; per la precisione, sulla scia di Kant, *perspectivalism* vorrebbe dire riflettere sulla struttura epistemica della prospettiva, individuarne l'origine e, infine, elaborarne le conseguenze critiche.

<sup>26</sup> In proposito cfr. A. Nehamas 1984: 11-36 e Id. 1992: 298-316.



ricerca? E se per caso l'imbrocchi, come farai ad accorgerti che è proprio quello che cercavi se non lo conoscevi?»<sup>27</sup> – interpretato spesso come mero artificio retorico, in realtà richiama tutta la problematicità di un conoscere sintetico, e inoltre solleva non poche perplessità sul ruolo e sulla funzione di Socrate, sulla stessa possibilità di insegnare ciò che si sa (in questo caso la possibilità da parte di Socrate di farsi maestro di virtù) (Nehamas 1992: 306). Ora, se da un lato è importante notare come la risoluzione che Platone dà del paradosso sia di natura più dialettica che logica (si sa infatti, seguendo Nehamas, ciò che si ignora, grazie alla particolare funzione filosofica della domanda – è la domanda, infatti, che rivela la presenza di un'oscurità concettuale – mentre, all'opposto, la capacità di formulare risposte indica la raggiunta conoscenza), d'altro canto bisogna anche sottolineare che l'idea di *episteme* espressa sia dal *Menone* che dal *Teeteto* si fonda sull'immagine di una conoscenza supportata dall'evidenza della sistematizzazione e dall'onere della prova (Nehamas 1992: 312): opinione vera accompagnata da ragione (*logos*) – questa è una delle definizioni provvisorie del *Teeteto*. Ma che cos'è questo *logos* di cui parla Platone e, soprattutto, può una qualsiasi opinione vera trasformarsi in conoscenza? Secondo Platone, solamente le opinioni aventi a che fare con l'essenza della cosa che si intende conoscere possono trasformarsi in *episteme* e solo qualora (e questo sarebbe il *logos* platonico) siano poste in relazione con *tutti gli altri elementi* che formano il campo in cui è ricompresa la cosa esaminata: «secondo questo modello, come abbiamo visto, il *logos* di ogni

<sup>27</sup> Platone, *Menone*, in *Opere complete*, V, Roma-Bari, Laterza, 1984<sup>2</sup>, p. 269.

cosa è intimamente connesso con il *logos* di tutte le altre che appartengono al medesimo dominio. E ciò che si definisce *episteme* è la grande quantità di opinioni espresse dalla totalità dei giudizi riguardanti l'interrelazione degli elementi componenti quel dominio» (Nehamas 1984: 281). Dunque, forse un po' a sorpresa, l'*episteme* anche in Platone sembra aprire la possibilità dell'interpretazione. Non c'è *episteme* che possa prescindere dalla totalità dei rapporti tra le cose e i loro significati, ovvero non esiste *episteme* che non comporti un rimando del singolo senso alle più vaste articolazioni di significato in cui è ricompreso. È naturale che una tale impostazione rimandi a Nietzsche. Il cognitivismo nietzschiano si fonda sull'interpretazione, anche se, per il filosofo tedesco, non ha alcun senso intendere tale interpretazione su base ontologica. Contrariamente alla Clark (Clark 1990: 21), Babich è dell'idea che un'adeguata comprensione della teoria nietzschiana della conoscenza sia possibile solamente all'interno di una prospettiva *ecofisiologica* (*ecophysiological*), ovvero in una prospettiva determinata dall'unione delle caratteristiche psicofisiche dell'interprete, con l'elemento ambientale che lo accoglie (Babich 1994: 79). Sulla scia dell'intera tradizione filosofica continentale, quel che interessa al filosofo tedesco in tema di epistemologia, è soprattutto il problema del *Grund*: Nietzsche sa che la conoscenza, pur nei limiti ristretti della prospettiva, è impossibile. Per lui la scienza è *in primis* una grande favola, in cui non solo si presuppone di sapere quale sia l'oggetto d'indagine, ma in cui si dà anche per certo – almeno così è stato da Platone a Kant – il percorso di crescita e conquista (una sorta di μάθησις) della scienza occidentale. In particolare, la tradizione filosofica ha stabilito e perpetuato una tacita equivalenza tra conoscenza e trascendenza o, che è pressappoco uguale, tra cono-

scenza e cosa in sé. Tuttavia, obietta Nietzsche, tutto questo non tiene conto della natura dei nostri sensi, che non sono per nulla adatti a comprendere qualcosa di più che l'essenza prospettica delle cose:

la mia vista, per debole o forte che possa essere, vede soltanto un tratto in lontananza, ed è in questo tratto che vivo e mi agito; questa linea d'orizzonte è il mio prossimo, grande e piccolo destino, cui non posso sfuggire. In tal modo intorno ad ogni essere sta un cerchio concentrico che ha un punto centrale e che gli è peculiare. Similmente l'udito ci racchiude in un piccolo spazio e così pure il tatto. Secondo questi orizzonti in cui, come nelle mura di una prigione, i nostri sensi rinserrano ognuno di noi, *misuriamo* ora il mondo [...] Se avessimo la vista cento volte più acuta, l'uomo ci apparirebbe enormemente alto [...] D'altro canto, certi organi potrebbero essere costituiti in modo tale, che interi sistemi solari potrebbero risultare alla percezione contratti o connessi insieme come in una sola cellula [...] Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno della sensazione: questi sono ancora una volta i fondamenti "di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze" – non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel *mondo reale*! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella *nostra* rete (A, § 117 pp. 88-89).

Perciò, non esiste per Nietzsche una verità ontologica, ma solo un vero rigorosamente prospettico e tuttavia in qualche modo necessario. Per spiegare quella che sembra l'ennesima tensione logica, ci possiamo richiamare ancora una volta alle interpretazioni analitiche e, per la precisione, alla lettura di Danto. Il filosofo americano – e con lui i maggiori interpreti di scuola analitica – avevano aderito al rifiuto nietzschiano della verità come

conformità attraverso una sostanziale accettazione della concezione pragmatista<sup>28</sup>. Nehamas e Babich, all'opposto, criticano questa linea interpretativa asserendo, in maniera provocatoria, che se Nietzsche accetta una qualche teoria della verità, questa è proprio quella della verità come *adaequatio*. Ossia, il filosofo tedesco non riterrebbe che vero e utile coincidano, semmai che spesso noi siamo portati a scambiare il vero con l'utile, o con ciò che *pensiamo* ci torni utile. Più che a fornirci una teoria positiva della verità, Nietzsche sarebbe perciò interessato a che si giunga ad ammettere la *non* verità come condizione di vita, dal momento che la prospettiva di qualsivoglia essere organico, ivi compreso l'uomo, è necessariamente falsificatoria:

Nietzsche scrive che "i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi indispensabili". Ma non propone che l'indispensabilità o la promozione e lo sviluppo della vita rimpiazzino la "corrispondenza ai fatti" come nostra concezione della natura della verità. Semplicemente si cautela contro l'assunzione che la verità e la conoscenza, qualsiasi cosa siano, sono sempre benefiche, mentre l'ignoranza e la falsità causano sempre danno (Nehamas 1985: it. 72).

Nel caso specifico, Nehamas fa dunque coincidere *falsificazione* e *semplificazione*, sostenendo che Nietzsche li adopererebbe in modo del tutto equivalente. Se un certo grado di semplificazione è indispensabile per la sopravvivenza<sup>29</sup>, ciò non implica che siffatto processo di regolarizzazione dell'esistente indichi una adeguata comprensione della realtà:

<sup>28</sup> A. Danto 1965: 72, sintetizza la posizione nietzschiana nei termini di una concezione utilitarista del vero: «p è una proposizione vera e q falsa se p torna utile e q no».

<sup>29</sup> Sullo stesso tema cfr. anche P. Poellner, 1995: 137-162.



continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano “certezze immediate”, per esempio “io penso” [...] “io voglio”: come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale “cosa in sé”, e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto, né da parte dell’oggetto. Ma non mi stancherò di ripetere che “certezza immediata”, così come “assoluta conoscenza” e “cosa in sé”, comportano una *contradictio in adjecto* [...]. Al posto di quella “certezza immediata”, alla quale il popolo, nel caso in questione, può credere, il filosofo si trova in tal modo nelle mani una serie di problemi della metafisica [...] che così si formulano: “Dove prendo il concetto del pensare? Perché credo a causa e effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un io e perfino di un io come causa, e infine ancora di un io come causa dei pensieri?” (ABM, § 16 pp. 20-21).

Tra rappresentazione e percezione non c’è *ὁμοίωσις*, perché la rappresentazione concettuale non è e non può essere simile al suo oggetto. Per Goethe, così come per Nietzsche, la percezione è inadeguata ad esprimere esattamente una qualsiasi realtà, dal momento che allorché sussumiamo le percezioni sotto i concetti (che è poi ciò che facciamo in ogni momento della nostra attività conoscitiva), non facciamo altro che dare conto delle similitudini, mentre tralasciamo del tutto di dare ragione della differenza in quanto tale. Persino la stessa percezione del differente, al limite, è possibile solamente sulla base di una effettiva presunzione di identità. Non esisterebbe perciò nessuna originaria identità formale che possa garantire l’uguaglianza tra rappresentazione e oggetto rappresentato, e, conseguentemente, le cose simili sono simili non in loro stesse, ma solamente per la nostra percezione (Babich 1994: 98-99). Per intenderci, possiamo riferirci al dominio artistico: in un senso, un romanziere narra tutto ciò che nel romanzo deve essere

trattato, così come un pittore dipinge tutto ciò che deve essere dipinto. In un altro senso, però, ogni narrazione e ogni rappresentazione tralascia un numero infinitamente vasto di informazioni, dunque, semplifica:

i pittori possono dipingere “esattamente ciò che vedono”, ma ciò che vedono è necessariamente una parte altamente idiosincratICA, mediata dal paesaggio, e spesso non si tratta neppure di una parte di paesaggio o di un’altra parte di mondo. Anche la più fedele rappresentazione del più elementare soggetto [...] non è semplicemente rappresentazione. Tutti i pittori adottano necessariamente uno stile, e ciò li induce a certe scelte, decisioni ed esclusioni, inoltre, all’interno di quello stile ognuno deve prendere un gran numero di decisioni più specifiche. Ogni decisione, non importa se generale o specifica, mette in primo piano alcuni elementi di un soggetto a spese di altri ed è perciò responsabile della creazione stessa di quel soggetto (Nehamas 1985: it. 72-73).

L’idea che il filosofo tedesco propone, con ripetizione quasi ossessiva, è che ogni morale, ogni sistema, ogni costruzione teorica, debba includere la consapevolezza di essere storicamente fondata, e, in quanto tale, di essere relativa – ossia di essere sostanzialmente impossibilitata, dopo aver smascherato l’*hybris* di una certa metafisica razionalistica, a dare una visione del mondo che si pretenda esaustiva (ABM, § 202 pp. 100-102). Tuttavia, la necessità della falsificazione (dell’universalizzazione di ciò che sappiamo contingente e storico) è richiesta dalla vita stessa, e, in particolare, dal fatto che niente di realmente innovativo (comprese nuove morali o, più in generale, nuovi valori) può essere realizzato se gli artefici non si ritengono, in primo luogo, degli scopritori. Per produrre qualcosa di nuovo, gli uomini non debbono ritenere che tale novità sia solamente una tra le (tante) possibili, devono piuttosto essere convinti di aver



scoperto un *unicum*, qualcosa di fundamentalmente irripetibile: «Nietzsche scrive che la verità è creata e non scoperta; ma crede ancora che dobbiamo pensare ad essa come a qualcosa che noi scopriamo per poterla in effetti creare» (Nehamas 1985: it. 76).

Per renderci più familiare quest'idea possiamo fare nuovamente riferimento a radicali innovazioni che si sono avute in pittura o in letteratura: pensiamo, ad esempio, alla prospettiva rinascimentale o al cubismo. Quando Picasso, servendosi di alcune tecniche del cubismo analitico, rese possibile la rappresentazione di molti lati di un oggetto al medesimo tempo, non si limitò a elaborare una nuova tecnica pittorica e un nuovo modo di guardare il mondo, creò, invece, un nuovo aspetto del mondo che poteva essere guardato. Nel medesimo senso, Nietzsche è convinto che un nuovo approccio alla realtà crei non soltanto una nuova possibile interpretazione, ma, più radicalmente, un nuovo *testo* da interpretare. Quindi, non solo le interpretazioni sono molteplici e infinite, ma anche i testi a cui queste interpretazioni si rivolgono (la metafora testuale è allusiva, nel linguaggio nietzschiano, alla totalità significativa del mondo) vengono continuamente ricreati dal sovrapporsi delle prospettive degli interpreti. Riconoscere che l'illusione è inevitabile equivale ad ammettere che i valori cui aderiamo dipendono da imprescindibili semplificazioni – gli aspetti del mondo che narriamo o che descriviamo attraverso le arti visive, sono il risultato di una selezione semplificante che si fa carico della razionalizzazione dell'esistente (siamo dunque innanzi a un processo che mira all'organizzazione di precisi campi di significato attraverso l'esclusione, più o meno consapevole, di altri) – e, anche, che se queste semplificazioni sono necessarie per noi non lo sono, alla stessa maniera, per tutti. Quali siano, poi, queste semplificazioni ci è dato scoprirlo solo nel

momento in cui abbandoniamo una determinata prospettiva per aderire ad un'altra. Coll'elaborazione di un nuovo punto di vista non solo creiamo una differente possibilità di lettura della realtà, ma, in maniera più essenziale, finiamo per ridefinire il valore e il senso della realtà stessa. Che poi l'elaborazione di metafore alternative non sia dovuta solamente a un *divertissement* estetizzante, ma, al contrario, richieda il forte impegno etico di chi nella creazione di un nuovo punto di vista (o nel mantenimento del vecchio) investe interamente il *suo* personale senso della vita, è ribadito con forza da Nehamas: «la distanza ironica, che mi sembra essenziale per quanti producono sempre nuove interpretazioni semplicemente per la gioia di moltiplicare illusioni, è del tutto assente dalla descrizione di Nietzsche dei suoi spiriti liberi. Le loro interpretazioni non sono altro che le loro tavole dei valori, da cui le loro stesse vite sono guidate e finanche costituite» (Nehamas 1985: it. 79). La prospettiva, e l'interpretazione che da essa deriva, hanno dunque un forte fondamento etico (non sono cioè niente di meno che, come direbbe Nietzsche, vita che taglia nella propria carne); in ciò la differenza da Rorty e dalla sua figura dell'ironico liberale è netta e significativa<sup>30</sup>. Si tratta ora di vedere se il distinguo rispetto a Rorty a

<sup>30</sup> Nel già citato *La filosofia dopo la filosofia*, R. Rorty elabora la differenziazione fondamentale tra la figura del teorico liberale e quella del liberale ironico. Heidegger e Nietzsche sono, per Rorty, i due filosofi che simboleggiano, per eccellenza, le posizioni del teorico liberale. Per comprendere chi sia il teorico liberale è necessario rendere ancipite tale quesito, domandandosi da un lato chi sia, nell'ottica rortyana, il teorico, dall'altro, a cosa il filosofo americano alluda utilizzando il termine liberale. Il liberale è, per Rorty, colui che (appunto come Heidegger e Nietzsche) rifiuta la metafora metafisica di una visione dall'alto al basso, privilegiando, piuttosto, quella storicista di uno sguardo retrospettivo sul passato, come su di un lungo asse orizzontale. Il teorico, d'altro canto, come dimostra la stessa etimologia del termine *theoria*, è



livello di lettura dei testi si possa tradurre in un discorso più generale sul ruolo e la funzione della teoresi filosofica. Rorty (seguendo la tradizione più classica della critica nietzschiana), suddivide il pensiero del filosofo tedesco in una parte – quella di critica al paradigma platonico-kantiano – essenzialmente non metafisica, e in un'altra – identificabile con la cosiddetta filosofia po-

colui che getta il suo sguardo su di un'ampia distesa di territorio – approssimativamente su quella che Heidegger chiamava la tradizione occidentale – per comprenderne l'origine (in particolare per comprendere l'impulso che per secoli ha spinto i filosofi a fare metafisica). L'oggetto della teorizzazione ironica è, dunque, la metafisica. Il teorico non può ironizzare sulla propria teoria proprio perché si augura che questa sia l'ultima e decisiva meta-teoria, l'ultimo meta-vocabolario. Diversamente dal liberale ironico, il teorico ironico ricerca non il bello, ma il sublime perciò: «rischia di continuo di ricadere nella metafisica, di ricercare un'unica, grande realtà nascosta piuttosto che un ordine tra le apparenze: di alludere a qualcosa di più grande di lui, l'«Europa», la «Storia» o l'«Essere», di cui egli sarebbe l'incarnazione [...] Aspirare al sublime significa aspirare a un ordine che abbracci tutto quanto il regno del possibile e non soltanto alcune piccole realtà contingenti [...] Una volta fatta questa mossa trascendentale i filosofi cominciano a giocare una posta ben superiore all'autonomia personale e alla perfezione individuale, che erano state le conquiste di Proust» (R. Rorty 1989: it. 128). Proprio in quanto teorici – potremmo dire, in quanto filosofi – Nietzsche e Heidegger sono ancora metafisici, dunque, «violenti». Il liberale ironico, invece (Rorty porta come esempio Proust), non ha nulla di universale da ridescrivere – né l'Essere, né lo Spirito, né la Tradizione – egli ridescrive solo e sempre se stesso, al fine di elaborare i criteri e lo stile attraverso cui essere giudicato: «la ricerca del sublime storico – il desiderio di considerarsi prossimi a un avvenimento quale può essere la riunificazione di soggetto e oggetto, la venuta del superuomo o la fine della metafisica – induce Hegel, Nietzsche e Heidegger ad attribuirsi ciascuno il ruolo di «ultimo filosofo». [...] Cercare il sublime significa cercare non solo di creare il gusto in base al quale giudicarsi, ma anche di fare in modo che tutti gli altri non ci possano giudicare altrimenti. Proust si sarebbe pienamente accontentato di poter entrare un giorno a far parte degli schemi di altre persone. Gli piaceva l'idea che in futuro avrebbe potuto rappresentare per qualcuno ciò che uno dei suoi predecessori [...] aveva rappresentato per lui. Ma è un'idea che un teorico ironico come Nietzsche non sempre riesce ad accettare» (R. Rorty 1989: it. 129). Ora, è chiaro che in questi termini il senso della

sitiva di Nietzsche (si pensi ai concetti di oltre-uomo, di eterno ritorno e di volontà di potenza) – ancora residualmente metafisica. Nietzsche, dunque, sarebbe anti-metafisico nella misura in cui elabora una critica della cultura; per il resto, la sua posizione di filosofo (e, quindi, di teorico avente a che fare con sistematizzazioni che tendono all'universalità) lo avrebbe riportato necessariamente alla metafisica. In breve, Rorty stabilisce un'equivalenza tra metafisica (la parola che meglio sintetizza le radici violente del pensiero occidentale) e filosofia; e quest'ultima (o meglio, la ricerca del sublime che essa sottende), dovrebbe essere sostituita dalla ridecrizione narrativa (quindi del tutto soggettiva e particolare) che il pensiero – attraverso la figura del filosofo-romanziero – fa di sé e della propria storia. Diversamente da Rorty, come avremo modo di sottolineare meglio in seguito, Nehamas non considera il pensiero nietzschiano come il colpo di coda della metafisica, e, tanto meno, come l'ironia<sup>31</sup> mal riuscita (perché ancora troppo poco radicale) di una filosofia che si sta stemperando in estetismo; piuttosto, il filosofo tedesco avrebbe articolato, in maniera del tutto originale, i presupposti dell'interpretazione prospettica, da un lato costruendo il proprio sé reale attraverso l'elaborazione di quello filosofico-letterario, dall'altro mostrando la serietà etica

filosofia viene decisamente ricondotto alla sfera del privato: «Nietzsche spesso parla come se avesse una missione sociale, come se le sue idee [...] avessero rilevanza dal punto di vista dell'agire sociale. [...] Il confronto con Proust penso che potrà servire sia a chiarire questo punto, sia a rafforzare l'idea che ho espresso alla fine del quarto capitolo: che il vocabolario decisivo dell'ironico può e deve essere scisso in due parti: una grande privata e una piccola pubblica, tra le quali non c'è nessun rapporto particolare» (R. Rorty 1989: it. 121).

<sup>31</sup> Sul tema dell'ironia in Nietzsche (soprattutto per i suoi rapporti con l'ironia socratica e con quella kierkegaardiana) cfr. R. L. Howey 1975: 36-51.



e, di riflesso il valore collettivo (ma siamo sicuri che sia sufficiente la coerenza di una scelta esistenziale a fondare la condivisibilità di una posizione filosofica?) che ogni costruzione prospettica porta con sé.

Nehamas sembra dunque fondare l'ontologia nietzschiana su di un prospettivismo, potremmo dire, pan-interpretativo; ossia, l'essenza delle cose (per usare un linguaggio che, nell'ottica di Nietzsche, risulta di per sé fortemente compromesso) coincide con la loro possibilità di essere interpretate. Questa centralità dell'interpretazione rimanda, ancora una volta, a Platone. In *Plato and the Mass Media*, Nehamas ricostruisce i principali motivi che spingono Platone, nel decimo libro della *Repubblica*, a criticare la poesia e, di fatto, a estrometterla dalla formazione del suo stato ideale. La polemica platonica si fonda, com'è noto, non tanto su di un giudizio estetico, quanto piuttosto su osservazioni di natura storico-sociale. In sostanza, per quale motivo Platone esprime un deciso rifiuto non nei confronti dell'arte in genere, ma propriamente verso la poesia? Perché – almeno stando alla risposta che ci dà il filosofo americano – la poesia consentirebbe la rappresentazione dei «caratteri» più svariati indipendentemente dalla loro natura morale, e, inoltre, agevolerebbe l'ammirazione verso soggetti i cui comportamenti, nella vita reale, sarebbero ritenuti riprovevoli (si pensi a *Medea*) (Nehamas 1988: 217). In questo senso Platone e Nietzsche non rappresentano che due diverse facce di un medesimo problema: quello della legittimità della sfera estetica svincolata dall'ambito morale. Mentre per Nietzsche la vita è una rielaborazione (o, che è lo stesso, una interpretazione) letteraria, quindi, in ultima analisi, finisce per identificarsi, seppure in un senso del tutto particolare, con l'estetico; per Platone non solo vita e letteratura non coincidono, ma di fatto è necessario evitare tutte le

occasioni che potrebbero portare a una loro sovrapposizione anche solo fantastica. In breve, Platone accuserebbe la poesia di corrompere il suo pubblico proponendo all'attenzione soggetti moralmente riprovevoli proprio perché il dolore vissuto e quello rappresentato sarebbero, almeno superficialmente, identici: «la visione di Platone non è del tutto paradossale e ciò perché la differenza tra l'imitazione e i suoi oggetti è ontologica, una differenza che non può essere percepita, perciò le nostre reazioni a entrambi [all'imitazione e al suo oggetto; N.d.A.] essendo basate sulla percezione, non possono che essere simili» (Nehamas 1988: 219). La rappresentazione è per Platone *trasparente*, ossia essa deriva tutte le sue caratteristiche dall'oggetto rappresentato: per questo l'imitazione di un sentimento è semplicemente il sentimento espresso, identico, almeno in apparenza, al sentimento reale, con l'unica (e trascurabile?) differenza che mentre l'uno viene provato, l'altro è per l'appunto solamente rappresentato. Queste critiche sono in fondo molto simili a quelle che tutt'oggi vengono mosse alla televisione. Rudolph Arnheim, ad esempio, sottolinea che il mezzo televisivo è «un mero strumento di trasmissione, che non offre modo per una interpretazione artistica della realtà»<sup>32</sup>. Il parallelismo tra un certo tipo di programmazione televisiva (e la corrispettiva critica di cui la si fa oggetto) e la rappresentazione della tragedia antica si fonda, essenzialmente, sulla funzione del teatro tragico. Questo veniva considerato un intrattenimento popolare e, come tale, rivolto principalmente a un pubblico non specialistico. Proprio la sua natura di intrattenimento richiedeva inoltre che la tragedia fosse il più possibile realistica – non abbi-

<sup>32</sup> R. Arnheim 1981: 7.



sognasse cioè, per essere compresa, di una preparazione culturale specifica, né di una specifica mediazione critico-interpretativa – un po' come gli odierni programmi di intrattenimento popolare. In questo contesto, la chiave per comprendere le osservazioni di Platone è data, ancora una volta, dalla funzione dell'interpretazione. Il filosofo greco (così come del resto parte della contemporanea critica televisiva) non accetta che un qualsiasi individuo possa avvicinarsi, senza la mediazione dell'interprete o senza l'ausilio di specifici strumenti intellettuali, a un prodotto artistico capace di mettere in scena soggetti almeno potenzialmente equivoci dal punto di vista morale. Perciò, secondo l'equazione che abbiamo fin qui costruito, la forma d'arte più popolare (ossia quella che non necessita di una particolare abilità interpretativa) sarebbe anche quella più «pericolosa», e la funzione specialistica dell'interprete (gestore e decodificatore del mondo di significati trasmessi dal messaggio artistico) è abbastanza evidente.

Ancora una volta siamo agli antipodi dell'ermeneutica nietzschiana. Con Nietzsche il ruolo dell'interprete si spoglia di quella specificità che alludeva ad una competenza particolare – quella dell'uomo di cultura che si misura, coadiuvato da tutto un bagaglio intellettuale, con un ambito (sia esso un testo o un mondo) a lui estraneo – per diventare il mezzo attraverso cui ogni individuo elabora la propria personalità e costruisce un preciso rapporto con il «mondo». In questo senso, è del tutto evidente che la centralità dell'interpretazione porta con sé una serie di problemi tutt'altro che marginali: in che modo, ad esempio, è possibile conciliare il prospettivismo con il monismo della volontà di potenza? E ancora: il filosofo tedesco si è forse un po' goffamente contraddetto in uno dei presupposti portanti della sua filosofia (il prospettivismo), finendo coll'elaborare egli stesso una

visione definitiva dell'universo? E se non è così, che significato ha il *Wille*, una teoria che Nietzsche stesso, enfaticamente, definisce «la mia tesi» (ABM, § 36 p. 44)?

Attraverso un efficace gioco linguistico, Nietzsche afferma più volte che le cose *non hanno* volontà di potenza, ma, piuttosto, che *sono* (loro stesse) volontà di potenza. Quella che sembra una bizzarria linguistica è perciò in realtà la strada percorsa dal nostro filosofo per destrutturare i normali concetti di volontà e di soggettività. Non esistono un volere e un soggetto che, così come risulta dalla filosofia e dalla psicologia tradizionali, siano la causa efficiente delle nostre azioni; perciò non ha più senso ragionare nei termini della distinzione aristotelica tra sostanza e suoi attributi. Nietzsche attacca l'idea tradizionale della sostanza soprattutto in tre punti: in primo luogo sottolinea l'importanza del linguaggio nella creazione dell'idea (perceptiva) di un mondo fatto di oggetti separati, di cui si possono predicare sia attività che qualità; cerca poi di dimostrare *storicamente* nascita e declino dell'idea di sostanza nel pensiero occidentale; e, da ultimo, segnala come ogni esperienza pre-linguistica sia consentita in un procedimento di semplificazione che ha di fatto reificato gli oggetti pur di razionalizzarli. Assunte dogmaticamente dai filosofi (che si sono sentiti garantiti anche e soprattutto dalla struttura delle grammatiche), le percezioni hanno finito per dar luogo a imponenti costruzioni metafisico-dogmatiche (l'esempio di Aristotele e della sua definizione di sostanza secondo le regole della grammatica greca, è assolutamente significativo). In merito al tentativo di storicizzazione della sua critica alla sostanza è bene notare come in realtà egli abbia dedicato assai scarsa attenzione all'evoluzione che il concetto di sostanza ha subito negli ultimissimi secoli: come molti altri prima di lui, Nietzsche è infatti dell'idea che la scienza moderna

risulti dallo sviluppo e dalla continuazione della scienza greca. Perciò, neppure menziona (forse perché di fatto non ne era al corrente) l'influenza delle nuove teorie atomiste sui filosofi inglesi del Seicento (su tutti Hobbes e Locke), né si rende ben conto di come l'idea della sostanza materiale si sia trasformata soprattutto ad opera degli empiristi britannici (Moles 1990: 59-60). E ancora, non fa menzione delle riflessioni che su questo tema hanno elaborato Cartesio, Spinoza e Leibniz. Mentre è del tutto evidente quale sia stato il peso di Kant in merito alla sua opinione di una sostanza come rappresentazione. Accettando da Hume la conclusione secondo cui la mente (così come la pura ragione) non può derivare concetti quale quello della sostanzialità degli oggetti d'esperienza o della connessione causale dei fenomeni esclusivamente dalle impressioni dei sensi, Kant ritiene che sia lo stesso conoscere a essere responsabile della creazione di quel mondo sostanziale, in cui eventi e oggetti si trovano a essere relazionati per via causale. Nell'ambito dell'attività sintetica, le impressioni date dai sensi verrebbero unificate attraverso forme e schemi (ad esempio, sostanza e causalità), cosicché il soggetto di fatto esperisce non tanto l'attività sintetica nel suo farsi, ma piuttosto i risultati della sintesi – ovvero un mondo sostanziale, regolato sulle leggi di causa-effetto, in breve una (nostra) rappresentazione (*Vorstellung*). Così come Copernico ha scoperto che il movimento del sole era soltanto apparente, mentre la terra, sebbene apparentemente immobile, in realtà è soggetta a un preciso movimento, Kant ci ha mostrato come la sostanzialità del mondo sia semplice apparenza, e come d'altra parte sia lo stesso atto conoscitivo a essere parte attiva nella creazione di questa apparenza (mentre abitualmente si riteneva che conoscere equivalesse a ricevere passivamente una realtà già pre-esistente).

Ora, la radicalizzazione di questa posizione porta Nietzsche a concludere che non esiste né un soggetto libero artefice del proprio universo volontaristico, né un universo interamente riconducibile a una serie causale, le cui ragioni dovrebbero essere, per altro, interamente spiegabili e prevedibili. Il filosofo tedesco avalla invece l'idea di una realtà composta da quanti dinamici tra loro indistinguibili, ovvero effetti senza cause, posti lungo un *continuum* seriale organico e, soprattutto, necessario in ogni singola parte:

negando che “vi sia una cosa come la volontà”, Nietzsche sta cercando di sceverare le connessioni di quell'idea con le nostre nozioni ordinarie di volere e desiderare. Considerando quegli eventi che abbiamo finora interpretato come atti del volere semplicemente come parti di una attività in continua evoluzione, cui sono correlati in modo essenziale e non meramente casuale, egli vuole portare quell'attività stessa in primo piano. [...] Così interpretato, il volere è indipendente dall'intenzione, dalla capacità di concepire l'idea di uno scopo separatamente dall'atto che conduce ad esso (Nehamas 1985: it. 99)

Il *Wille* rappresenta così il dileguamento dell'ermeneutica fondata sul rapporto soggetto-oggetto nell'energetica dei rapporti di forza. Non esiste più un soggetto metafisico, o, che è lo stesso, un soggetto che non sia la risultanza di una totalità di effetti (senza cause) da intendersi in un rapporto di reciproca correlazione. In questo senso, la volontà di potenza è un'attività che consiste nel rafforzare una determinata sfera di influenza sia essa fisica o mentale.

Le conseguenze principali che si possono trarre da quest'universo panvolontaristico o, meglio, panenergetico, sono essenzialmente due: da un lato, la sostanziale interrelazione degli elementi – forse, più propriamente,



di ogni quanto di forza – che compongono questo *continuum* seriale che è il mondo<sup>33</sup>, dall'altro, una decisa conferma del valore dell'interpretazione nell'ambito della ridefinizione di quelle che noi, comunemente, definiamo «cose». Se la distinzione sostanza-accidente non ha più ragion d'essere, allora la struttura della cosa dipende esclusivamente dall'interpretazione; a tal punto che ogni nuova interpretazione produce la scelta di nuovi effetti (quindi, di nuove cose), e questi, a loro volta, daranno origine ad altre e nuove interpretazioni. Siamo di fronte a una relazione olistico-ermeneutica, per la quale nessun elemento possiede caratteristiche proprie, ma, piuttosto, si definisce attraverso il suo *rapporto con*, e la sua *differenza da*, ogni altra cosa<sup>34</sup>. I concetti di «io» e di «cosa» perciò non sarebbero altro che espedienti grammaticali utilizzati per conferire un'unità organica al mondo nella duplice dimensione della coscienza e della storia. Come nel caso della sostanza, il linguaggio ha indotto a confermare l'idea di un io sostanziale: in quanto soggetti verbali, gli uomini hanno dovuto

<sup>33</sup> «Le qualità di una cosa sono effetti su altre "cose": se si tolgono dal pensiero le altre "cose", una cosa non ha allora nessuna qualità, cioè *non esiste nessuna cosa senza le altre cose*, ossia non esiste nessuna cosa in sé» (FP 1885-1887, 2-[85] p. 92).

<sup>34</sup> Per spiegare questa concezione nietzschiana ci si può rifare, con Nehamas, all'analoga teoria di F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 144 sg., sul linguaggio. Saussure interpretava il segno linguistico come una sorta di unità indifferenziale. Nella lingua non vi sarebbero che differenze: vale a dire, sebbene i segni linguistici formino un insieme di valori positivi attraverso cui il linguaggio funziona, di fatto essi non possiedono alcuna caratteristica di per sé rilevante (ossia, niente che li caratterizzi singolarmente, a parte la differenza reciproca tra fonemi). Analogamente Nietzsche, radicalizzando questa via, considera il tutto che forma il mondo in questi termini, intendendolo come una sorta di intero senza il quale non può esistere alcuna parte, piuttosto che un agglomerato di unità tra loro indipendenti.

percepirsi come sostanze separate, autori e portatori del messaggio linguistico. Ancor più significativo è il fatto che la connessione linguaggio/soggettività si sia sviluppata all'alba dell'evoluzione storica del genere umano, e dunque antecedentemente allo sviluppo della coscienza. Ora, la trasposizione dell'unità dell'io in ambito morale, ha fatto sì che generalmente le persone credano di conoscere le motivazioni che stanno alla base delle loro (ed altrui) azioni; e perciò fondino il giudizio morale sull'azione *intenzionale*, stabilendo di fatto un parallelismo tra l'anticipazione consapevole dell'azione e la libera volontà di scelta. Nietzsche, com'è ovvio, rifiuta tali presupposti, sostenendo che «l'origine di un'azione non è da cercarsi nell'intenzione conscia correlata all'azione, e, anche, che l'immagine conscia che noi abbiamo dell'azione che ci proponiamo e il sentimento di volontà a essa associato, sono solamente sintomi di attività [...] che invece non sono completamente intenzionali, almeno nel senso di essere completamente aperti alla coscienza» (Moles 1990: 76)<sup>35</sup>. Perciò, non soltanto ci saremmo costruiti una proiezione fantastica di noi stessi (come sostanze permanenti e semplici), ma anche una super-semplificazione del nostro agire.

Una tale lettura del soggetto può forse essere ricondotta con una certa efficacia al modello letterario. Pensiamo per un attimo alla struttura del romanzo: i personaggi non sono niente di più e niente di meno che la somma dei loro atti, ovvero, del singolo operare attraverso cui la personalità – ogni personalità – lentamente perviene a una formazione definitiva e completa. La stessa cosa, analogamente, vale sia per la cosmologia che per la psicologia nietzschiana (per non parlare della

<sup>35</sup> Ad esempio ABM, § 287 pp. 199-200.



morale): in entrambi i casi abbiamo a che fare con un'ontologia – o, forse meglio, con una genealogia – che ricostruisce la realtà fenomenica come un tutto dinamico e unitario.

Partiamo dalla sua psicologia, rimandando al prossimo paragrafo la trattazione dell'aspetto morale. Abbiamo già accennato come il soggetto sostanziale e la cosa in sé – due concetti per certi versi equivalenti – deriverebbero secondo la lettura di Nietzsche da un'idea dell'essere di matrice aristotelica e, soprattutto, da una trasposizione teorica dell'articolazione delle nostre grammatiche. Inoltre, il soggetto che abbiamo fin qui intravisto è una struttura dinamica, che si costruisce e si ridefinisce in un processo incompleto (nessuno di noi può infatti ridescrivere la propria morte), e, soprattutto, al di fuori di qualsiasi teleologia. Esiste però un'espressione che, come nota Nehamas, Nietzsche usa di frequente (talmente importante da formare addirittura il sottotitolo di *Ecce homo*) che sembra vanificare quanto fin qui si è detto: «*Wie man wird, was man ist*» (come si diventa ciò che si è). Nietzsche si riferisce forse, in accordo con l'ontologia tradizionale, al fatto che l'individuo deve portare a compimento (attualizzare) una serie di attributi che gli ineriscono originariamente? O forse, freudianamente, dovremmo identificare l'io (quest'io che, a una prima e sommaria interpretazione, sembra dover essere *scoperto*) con quel gruppo di pensieri e di desideri che, per una qualsivoglia ragione, sono repressi e permangono perciò stesso nascosti e inconsci?

Com'è noto, Nietzsche è dell'idea che gli istinti che vengono generalmente associati al lato cosciente, sono stati imposti attraverso la pressione dei gruppi sociali dominanti. Ciò significa che essendo molti gli istinti che vengono vagliati dalla nostra coscienza ed essendo quest'ultima spesso controllata da fattori esterni (per esem-

pio la cultura, la religione ecc.), gli impulsi contrari alla normatività comunemente accettata vengono ovviamente inibiti. Sia per Nietzsche che, in seguito, per Freud<sup>36</sup>, la questione viene spostata dalla coscienza (realtà auto-trasparente e compatta) all'istintualità immediata, agita ed agente, ma mai pienamente autoevidente<sup>37</sup>; inoltre, entrambi concordano nel pensare all'istinto come a una forza che cresce fino a quando non ha l'occasione di scaricarsi (Moles 1990: 118). Perciò, la ragione si sarebbe sviluppata per fornire agli istinti (almeno ad alcuni di essi) una via di espressione alternativa, e per ovviare al disagio interiore causato dalla repressione. Riassumendo, Nietzsche è dell'idea che la pressione di determinati gruppi o organizzazioni sociali possa modificare anche sostanzialmente non solo la struttura del nostro intelletto, ma anche la realtà dei nostri impulsi. A parte questo, «la vulgata freudiana, secondo cui il nucleo del sé di un individuo è sempre presente, essendosi formato in gran parte ben presto nel corso della sua vita, essendo in attesa di una qualche liberazione, è incompatibile sia con la concezione nietzschiana secondo cui il sé è una finzione, sia con la generale negazione dell'idea di una realtà sottostante l'apparenza» (Nehamas 1985: it. 202).

Per ciò che concerne poi la linea aristotelica, essa è palesemente contraria sia all'idea di un divenire che non si trasforma in essere (se il «divieni ciò che sei» va interpretato nel senso di una attualizzazione di potenzialità oggettive, allora è chiaro che il divenire prima o poi giunge all'essere, dunque, contrariamente a ciò che rite-

<sup>36</sup> Riguardo alla analogie tra Nietzsche e Freud si vedano tra gli altri: P. Poellner 1995: 216-229, J. Golomb, 1980: 371-385, Id. 1981: pp. 311-321, I. Thalberg 1982: 243 e sgg.

<sup>37</sup> Per un approfondimento delle tematiche dell'inconscio in Freud si rimanda a M. Fox 1973-1974: 170 e I. Dilman 1984: 26.



neva Nietzsche – abbiamo già accennato ai suoi rapporti con il pensiero eracliteo – cessa appunto di divenire), sia all'idea di un sé che va *creato* piuttosto che *scoperto*. A questo riguardo i concetti nietzschiani di essere e divenire sono eccentrici e necessitano di una sommaria spiegazione. Abbiamo già precisato come l'idea guida che porta dallo stile all'io sia quella della *costruzione* del sé: bisogna creare l'io prima di arrivare a scoprirlo. Tuttavia, cosa che appare veramente paradossale almeno stando al sottotitolo di *Ecce Homo*, Nietzsche non sembra credere nemmeno nella più elementare identità personale, ossia nell'unità della persona in quanto individuo agente.

L'idea di soggetto che emerge costantemente dagli scritti nietzschiani, in particolare dalla *Volontà di potenza*, è l'idea del soggetto come pluralità<sup>38</sup>, vale a dire, un'unità che non può in alcun modo venire presupposta, ma, semmai, solamente raggiunta. La caratteristica di un sé così definito è, per ragioni che andremo a spiegare, la *contraddittorietà*; esso, infatti, risulta composto non solo da una serie di atti mentali, ma anche da contenuti molteplici che non è escluso possano anche essere in contraddizione. In sintesi, la negazione del sé è del tutto consequenziale all'universo panvolontaristico descrittoci da Nietzsche, in cui gli atti mentali del pensare e del desiderare (presi come esempio) sono indissolubilmente connessi ai loro contenuti, i quali, a loro volta, sono connessi con i contenuti di altri desideri, pensieri

<sup>38</sup> «Forse non è necessario assumere *un soggetto unico*; forse è altrettanto permesso assumere una pluralità di soggetti, la cui fusione e lotta stiano alla base del nostro pensiero e in genere della nostra coscienza. Una specie di *aristocrazia* di "cellule" in cui risiede il dominio? Certo un'aristocrazia di *pares* che sono abituati a governare tra loro e sanno comandare» (*FP 1884-1885*, 40-[42] pp. 336-337). In merito alla critica nietzschiana della soggettività cfr., M. Haar 1983: 80-110.

e azioni. Noi tenderemmo perciò dapprima a isolare il contenuto di ogni pensiero o desiderio da quello di tutti gli altri (supponiamo cioè che ogni atto mentale si rivolga intenzionalmente a un contenuto mentale distinto, la cui natura è indipendente da quella di tutti gli altri atti mentali), per poi separare il contenuto di tali atti dall'atto che li intende: «avendo portato a termine queste due "astrazioni", abbiamo ora di fronte un insieme di entità qualitativamente identiche – pensieri o *cogitata* – che possiamo ora attribuire a un soggetto di cui, dal momento che compie tutti questi atti identici e perciò perfettamente compatibili e armoniosi, possiamo con sicurezza assumere l'unità» (Nehamas 1985: it. 207). Dunque, abbiamo del sé un'idea unitaria perché, in genere, trascuriamo di considerarlo congiuntamente ai *contenuti* dei suoi atti mentali: «ciò che dobbiamo perciò attribuire al sé è la somma dei suoi atti insieme con i loro contenuti: ogni soggetto è costituito non soltanto dal fatto che pensa, vuole e agisce, ma anche precisamente da ciò che pensa, vuole e fa. E una volta ammessi i contenuti, ammettiamo anche i conflitti» (Nehamas 1985: it. 208).

La contraddizione è così qualcosa di più di una semplice possibilità, è addirittura la realtà fondamentale della natura del sé. Tuttavia, un'unità di base, cui ineriscono sia gli atti mentali che i loro più disparati contenuti, esiste (e qui il filosofo tedesco prende ancora una volta in contropiede tutta la tradizione occidentale - si pensi per esempio al *cogito* cartesiano), solo che non è la coscienza, originariamente molteplice, bensì la corporeità<sup>39</sup>. Il corpo è quell'*unicum* che, sfruttando

<sup>39</sup> Per una trattazione organica della corporeità in Nietzsche si rimanda a A. Moles 1990: 96-112.

la propria coerenza organizzativa, permette a pensieri, desideri e azioni conflittuali di giocarsi la partita che ha come premio il dominio, più o meno duraturo, su quella massa, spesso informe, che denominiamo io<sup>40</sup>. Nietzsche pensa al corpo come a una struttura sociale immensamente complessa, suddiviso in vari tipi di attività, che rappresentano ciascuna differenti gradi di potenza. Le cellule, che costituiscono il gradino elementare di questa formazione, nascono e muoiono continuamente provocando un costante mutamento nell'organizzazione corporea; tuttavia, va anche notato che ogni elemento riveste una funzione del tutto particolare e costante, fondamentale alla conservazione e allo sviluppo dell'insieme. Il corpo si presenta così come un insieme di impulsi – ed è questa la novità di maggiore rilievo – che, anziché inerire a una sostanza, *sono* essi stessi questa sostanza: «ordinariamente si pensa agli istinti come a qualcosa che il corpo può avere oppure no, a seconda delle circostanze, ma, in ogni caso, non a qualcosa che esso stesso è» (Moles 1990: 100). L'idea dell'anima (magari immortale) più che essere negata, viene reinterpretata in maniera completamente differente: ogni istinto – ed è bene ricordarlo, anche la cellula è un istinto – contribuisce a manifestare se stesso tentando di imporre la propria energetica; il che vuol dire che l'equilibrio tra forze all'interno di ciascun organismo è sempre e comunque molto preca-

<sup>40</sup> Nella *Volontà di potenza* i passi simili a questo non mancano: «Niente "atomi" - soggetto. La sfera di un soggetto *cresce o diminuisce* continuamente; se non può organizzare la massa di cui si è appropriato, si divide in due. D'altra parte esso può trasformare un soggetto più debole, senza distruggerlo, in un senso tributario, formando fino a un certo grado, insieme con esso, una nuova unità. Nessuna "sostanza", piuttosto qualcosa che in sé aspira a rafforzarsi; e che solo indirettamente vuole "conservarsi"» (FP 1887-1888, 9-[98] pp. 48-49).

rio<sup>41</sup>. Ogni corpo deve perciò sopportare una competizione che è data dalla naturale predisposizione di ogni singolo istinto a impossessarsi di tutta quanta la potenza di cui un corpo dispone, per imporsi sugli altri. Il che vuole anche ovviamente dire che nessuna organizzazione corporea dispone di un «sovrano» (*alias*, impulso) assoluto o predeterminato, e che perciò la battaglia in merito a quale istinto acquisti il dominio sul tutto è costantemente aperta.

In altre parole, quello che definiamo io, anche il *nostro* io, non è sempre lo stesso; e questo perché Nietzsche non ritiene che l'unità sia uno stato conclusivo rispetto a un processo più originario, piuttosto sembra concepirlo come un movimento di progressiva integrazione di tratti caratteriali, abitudini, nonché azioni differenti. È a questo proposito che la nozione di stile acquista un rilievo fondamentale. Si diventa ciò che si è – per ritornare al sottotitolo di *Ecce homo* – non tanto

<sup>41</sup> Cfr. ad esempio ABM, § 12 pp. 17-18: «mentre Copernico ci ha persuaso a credere, in opposizione a tutti i sensi, che la terra *non* è immobile, Bosovich ci insegnò a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che "stava immobile", la fede nella "sostanza", nella "materia", nell'"atomo" [...] Ma si deve ancora andar oltre e dichiarar guerra, una spietata guerra all'arma bianca, anche al "bisogno atomistico", che continua sempre ad avere una pericolosa sopravvivenza, in regioni insospettabili a chiunque, analogamente a quel più famoso "bisogno metafisico": si deve prima di tutto dare il colpo di grazia a quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ci ha ottimamente e tanto a lungo insegnato, l'*atomismo delle anime*. Ci sia consentito di caratterizzare con questa parola quella credenza che considera l'anima come qualche cosa di indistruttibile, di eterno, d'invisibile, come una monade, come un *atomo* [...] Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci con ciò anche "dell'anima" e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi [...] Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza».



attraverso l'attualizzazione di possibilità originarie, bensì grazie alla faticosa armonizzazione dei più disparati tratti caratteriali (quei tratti che si costituiscono e ci costituiscono in un processo dinamico), ovvero, conferendo uno stile alla nostra personalità:

una sola cosa è necessaria. "Dare uno stile" al proprio carattere - è un'arte grande e rara! L'esercita colui che abbraccia con lo sguardo tutto quanto offre la sua natura in fatto d'energia e debolezza, e che inserisce quindi tutto questo in un piano artistico, finché ogni cosa non appare come arte e ragione, e perfino la debolezza incanta l'occhio. Qui si è aggiunta una gran quantità di natura secondaria, là si è eliminato un frammento di natura primaria: in tutti e due i casi, con un lungo esercizio e un lavoro quotidiano (GS, § 290 pp. 167-168).

In quest'ottica, ciò che si è corrisponde a ciò che si *diventa*; dunque, divenire ed essere non sono in contraddizione, così come ugualmente essenziale e non contraddittoria risulta l'accettazione della dimensione ripetitiva del ritorno: «la creazione del sé appare perciò come la creazione, o l'imposizione, di un accordo di ordine più alto tra i nostri pensieri, desideri e azioni di livello inferiore. È lo sviluppo della capacità o della volontà di accettare responsabilità per tutto ciò che abbiamo fatto e di ammettere ciò che è vero in ogni caso: che tutto ciò che abbiamo fatto costituisce di fatto ciò che ognuno di noi è» (Nehamas 1985: it. 217).

Rimangono ancora alcune considerazioni a proposito della cosmologia nietzschiana: in primo luogo va precisato che uno degli assunti centrali della sua fisica inorganica è il rifiuto dell'atomismo. Le ragioni di questa critica dovrebbero risultare abbastanza chiare da quel che si è anticipato: Nietzsche non poteva avallare una teoria in cui le sostanze erano date da atomi (particelle microscopiche) incorruttibili e inalterabili, i cui

movimenti provocherebbero variazioni nella struttura degli oggetti, e questo perché la sua critica all'atomismo è strettamente legata a quella della sostanza. Al posto degli atomi (espressione della permanenza sostanzialistica), Nietzsche ritiene esistano processi – ovvero forze (*Kraft*) – che non possono essere separati dalle loro attività. Non c'è altra realtà al di là delle forze, e perciò tutto ciò che esiste (tanto nell'organico, quanto nell'inorganico) è flusso e caos<sup>42</sup> – con l'unica variante riguardo ai *tempi* del movimento: nei corpi piccoli le variazioni sono molto più rapide (il filosofo tedesco anticipa qui il modello di N. Bohr che traspone nell'atomo le dinamiche del sistema solare). Va notato che Nietzsche non pensa alla forza in termini esclusivamente quantitativi à la Newton (anche se l'aspetto quantitativo gioca ovviamente un ruolo importante); è invece obbligato a considerare l'interazione di due forze secondo il loro rapporto spaziale, cosa che è ottenibile associando ciascuna forza a un centro (un punto spaziale)<sup>43</sup>. Da tale centro ogni forza esercita poi la propria influenza su tutte le altre; ognuna delle quali, ovviamente, possiede a sua volta un proprio centro (Moles 1990: 161). Riguardo alla natura di tale rapporto va solamente precisato che è da intendersi in senso reciproco, ovvero tale per cui l'azione del primo centro sul secondo provoca una reazione contraria di questo sul primo (FP 1887-1888, 8-11-[73] pp. 247-248). Ora, esisterebbe una naturale tendenza

<sup>42</sup> Riguardo al concetto di caos in Nietzsche, K. Spiekermann 1992 è sulla stessa linea interpretativa di Moles; mentre B. Babich 1994: 153, individua l'origine dell'idea nietzschiana del caos generativo più che nella scienza moderna, nell'idea del χάος primordiale teogonico, nell'ἄπειρον di Anassimandro e nella χώρα del *Timeo* platonico.

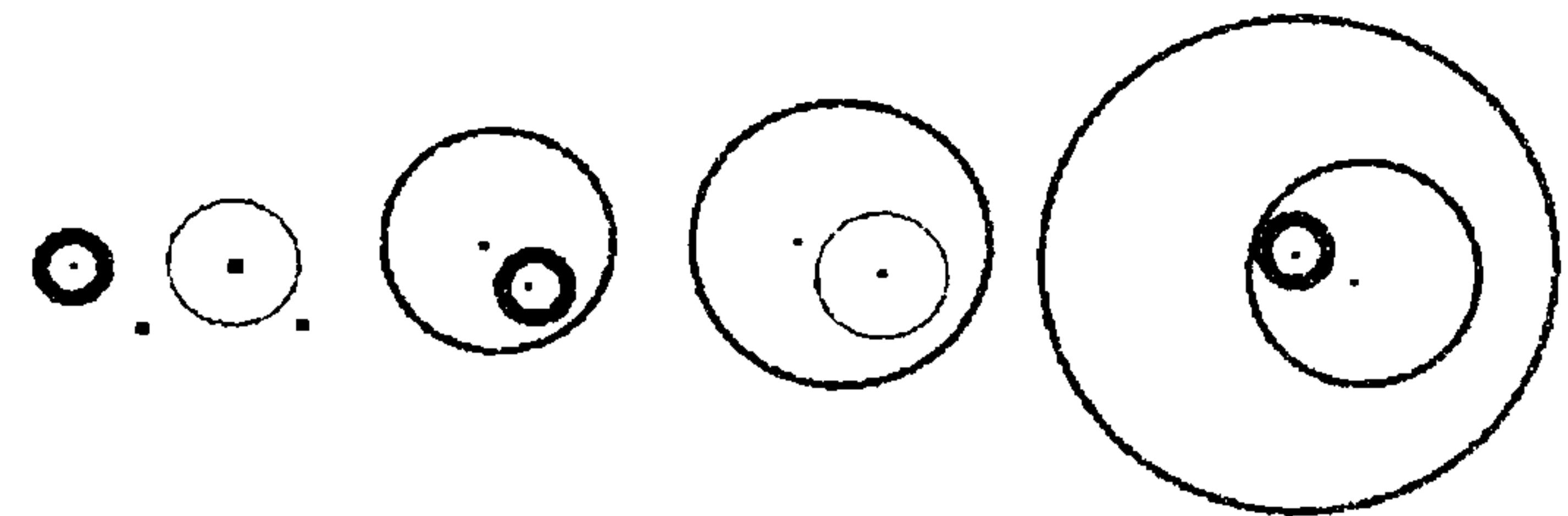
<sup>43</sup> Cfr. inoltre, FP 1884-1885, 7-36-[21], p. 138, FP 1885-1887, 8-5-[64] p. 197, FP 1884-1885, 7-36-[22] p. 238.

di ogni centro a esercitare la propria azione sugli altri, in modo tale da accrescere la propria potenza attraverso la limitazione di quella altrui:

i fisici credono a loro modo in un "mondo vero": un sistema atomico fisso, uguale per tutti gli esseri, con movimenti necessari [...] Ma in ciò si ingannano: l'atomo che essi postulano è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva. Questa immagine del mondo che essi abbozzano non è affatto essenzialmente diversa dall'immagine soggettiva del mondo: essa è solo costruita con sensi più sviluppati, ma sempre coi *nostri* sensi... E alla fine hanno tralasciato qualcosa nella costellazione senza saperlo: appunto il necessario prospettivismo, in virtù del quale ogni centro di forza - e non solo l'uomo - costruisce tutto il resto del mondo a partire da se stesso [...] Il *prospettivismo* è solo una forma complessa della *specificità*. La mia idea è che ogni corpo specifico aspira ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza), respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi. Ma esso continua a urtare nelle uguali aspirazioni degli altri corpi e finisce con l'accordarsi ("unificarsi") con quelli che gli sono abbastanza affini; così *cospirano poi insieme alla potenza*. E il processo continua... (FP 1888-1889, 8-14-[186] pp. 162-163)

Ricapitolando: allorché un centro di forza scarica la propria energia, questa confluisce nei centri di forza vicini; cosa che provocherà l'aumento quantitativo di questi ultimi, e probabilmente (ma non è detto) darà origine ad una nuova fuoriuscita di energia. È anche possibile che scariche differenti agiscano contemporaneamente. Possiamo spiegarci meglio attraverso un esempio. Abbiamo già detto come l'uscita di una certa quantità di forza da un centro possa causare un nuovo scarico di energia da un diverso centro. Questo secondo scarico stimolerà una terza fuoriuscita dal centro

originario (va tenuto a mente che l'azione è sempre reciproca), del tutto simile alla prima. Questo terzo scarico, a sua volta, ne provocherà un quarto, da un altro centro di forza, del tutto simile al secondo:



Le cinque figure, lette da sinistra a destra, mostrano gli effetti esterni del processo radiante, che consiste in scariche energetiche (rappresentate dai cerchi) che si stimolano vicendevolmente, e che provengono da due centri (puntini), in cinque momenti successivi. All'interno di ogni campo, l'uscita della forza dai centri stimola la fuoriuscita di energia da (molti) altri centri, e via di seguito. In questo modo, i cicli si ripetono a breve distanza l'uno dall'altro, con una (più o meno) costante quantità di forza. Ora, stando a Nietzsche, il nostro intelletto, costitutivamente semplificatorio, coglie le leggi immanenti a questi cicli e ai loro tempi, tuttavia le proietta sulla scala della (sua) rapida esistenza, con la conseguenza che queste stesse leggi appaiono fisse ed eterne. Per Nietzsche, invece, le variazioni, anziché essere costanti, dipenderebbero dall'oscillazione della quantità di potenza di cui dispone il campo più ampio che grazie alla sua vastità comprende anche tutti gli altri. Nell'universo nietzschiano non esiste alcuna forza isolata dalle altre, ognuna è parte di un *continuum*, in cui ogni movimento inerisce al tutto e,



di rimando, ogni singola parte risente delle variazioni del tutto<sup>44</sup>: «le qualità di una cosa sono effetti su altre “cose” se si tolgono dal pensiero le altre “cose”, una cosa non ha allora nessuna qualità, cioè *non esiste nessuna cosa senza le altre cose*, ossia nessuna “cosa in sé”» (FP 1885-1887, 8-2-[85] p. 92). Perciò, l'unicità di ciascuna forza non è data da una serie di caratteristiche che le ineriscono in via esclusiva, piuttosto risulta essere la conseguenza della sua relazione esclusiva e unica con il *continuum* cui appartiene<sup>45</sup>.

Ci rimangono ancora alcune considerazioni sullo spazio e sul tempo. Lo spazio è, per Nietzsche, una rappresentazione intellettuale - detto altrimenti, un modo per semplificare e organizzare il caos delle nostre sensazioni. Le impressioni che generalmente consideriamo una qualità degli oggetti, vengono esperite momentaneamente da un sotto sistema di forze che chiamiamo sensi. I sensi, a loro volta, sono ordinati in molteplici strutture complesse, relazionate sia tra loro che con la totalità dell'organismo. Come conseguenza di ciò, lo scarico energetico di un sotto-sistema dei sensi viene interpretato come un'immagine (*Bild*): questo procedimento corrisponde per Nietzsche a una capacità artistica dell'intelletto, e consiste, in un primo tempo, nel creare un'immagine e in seguito nel proiettarla come se fosse una visione (Moles 1990: 247). Senza la capacità dell'intelletto di elaborare immagini, noi non esperiremmo il mondo in termini spaziali: i nostri sensi, infatti, non

<sup>44</sup> Cfr. anche, FP 1887-1888, 8-10-[202] p. 219, FP 1888-1889, 8-14-[154] p. 127, FP 1886-1887, 8-7-[2] pp. 240-242, FP 1887-1888, 8-11-[77] p. 249, FP 1888-1889, 8-14-[79] pp. 47-50.

<sup>45</sup> Per un approfondimento riguardo ad autori e temi che hanno in qualche modo influito sulla posizione nietzschiana in tema di fisica della natura (Leibniz, Kant e Boscovich su tutti), si rimanda a A. Moles 1990: 169-182.

mostrano la giustapposizione degli oggetti, ma generano solamente una sequenza di scariche energetiche in risposta alle pressioni delle forze esterne. La logica conseguenza di quest'analisi dello spazio come costruzione intellettuale porta Nietzsche a concludere che esso non sarebbe altro che una forma soggettiva; il che ovviamente non può non ricordarci Kant. Com'è noto, la tesi kantiana consiste nel negare che lo spazio sia un concetto empirico derivato dall'esperienza esterna: «noi affermiamo dunque la REALTÀ EMPIRICA dello spazio (rispetto a tutta l'esperienza esterna possibile), e nondimeno l'IDEALITÀ TRASCENDENTALE di esso: ossia che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione di possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse»<sup>46</sup>. Anche Nietzsche ritiene che lo spazio - per mutuare il linguaggio kantiano - abbia idealità trascendente; la differenza, rispetto a Kant, è nel fatto che non ci fornisce prove convincenti per avallare la sua posizione. Perciò, la sensazione generale è che egli abbia preso a prestito le argomentazioni (e le conclusioni) kantiane senza ulteriori approfondimenti. In breve, stando alle conclusioni di Nietzsche, una forza non può esistere isolatamente, ma solo nella sua relazione con le altre, perciò l'universo è costitutivamente molteplice. Inoltre, dal momento che forze e spazio sono correlate, lo spazio deve essere relazionale; non può essere assoluto, così come non esiste una sostanza universale assoluta.

Veniamo ora alla temporalità. Ancora una volta Nietzsche tratta il complesso problema del tempo assumendo una posizione eccentrica rispetto a quella della

<sup>46</sup> I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, intr. di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1985<sup>3</sup>, tomo I, p. 73.

tradizione: per esempio, non gli interessa rispondere a domande sul tipo di relazione che intercorre tra presente, passato e futuro, sul fatto che il tempo scorra o meno, né, ancora, se esso esista. Piuttosto sembra particolarmente attento a confutare l'idea del tempo della comunità scientifica (soprattutto le elaborazioni dei meccanicisti), specie nella formulazione di Newton.

La concezione del tempo dei meccanicisti è nota<sup>47</sup>. Sotto l'influenza della fisica dinamica newtoniana, il tempo era considerato come un continuo unidimensionale, analogamente allo spazio – l'unica differenza era data dalla tridimensionalità dello spazio, che ovviamente non poteva trovare riscontro nella temporalità. Opponendosi alla vulgata dei meccanicisti, Nietzsche intende dimostrare grossomodo che l'idea del *continuum* temporale è interamente dovuta all'approccio interpretativo al reale. Come abbiamo già visto nel caso dello spazio, è l'intelletto a giocare un ruolo di primo piano, unitamente alla paura (intellettuale oltre che emotiva) del trascorrere nella distruzione. Per sopravvivere abbiamo bisogno di cogliere il mondo (e le cose che lo compongono) nei suoi aspetti costanti, per questo assimiliamo le nostre esperienze a ciò che è già stato. Inoltre, l'esperienza quotidiana della realtà secondo la scansione (regolare) di presente, passato e futuro, non corrisponde al coglimento di una particolare condizione ontologica, ma è piuttosto la diretta conseguenza della nostra appartenenza al *corpus* sociale – un po' come dire che la scansione del tempo ci è indispensabile per orizzontarci nella dimensione sociale e storica in cui siamo contenuti. Senza l'intelletto, conclude Nietzsche, il cosmo sarebbe privo di tem-

<sup>47</sup> Per ulteriori approfondimenti si rimanda a E. A. Brutt 1954, e M. Capek 1961.

po – il che non vuol dire che l'universo sia una realtà statica, ma semplicemente che non può essere letto attraverso i (più comuni) pregiudizi sostanzialistici (sostanza, durata, successione). Nietzsche non segue, come per altro avrebbe potuto, la tradizione filosofica (ad esempio Platone, Spinoza e Kant) nel contrapporre un mondo dell'apparenza, dominato dalla dimensione temporale, ad uno soprasensibile sottratto alla temporalità. Il filosofo tedesco affronta invece il tema della temporalità in accordo con la sua metodologia complessiva, ovvero da un punto di vista empirico; perciò, conferisce una priorità *iniziale* all'evidenza dei sensi, ovvero alla constatazione della preminenza ontologica del mutamento. In questo senso, l'attività dell'intelletto consiste nel limitare i cambiamenti o, meglio, nel ridurre al minimo la nostra capacità di percepirli. È evidente come il punto di partenza di Nietzsche sia in qualche modo paradossale, nel medesimo senso in cui era stato paradossale utilizzare una grammatica fondata sul rapporto soggetto/predicato per parlare di un universo senza soggetto: la realtà che i sensi suggeriscono è che il mondo è un universo in perenne divenire, e che questo divenire viene in larga parte eliminato dall'intelletto.

Vediamo ora di capire come l'Eterno Ritorno possa derivare da questa idea del cosmo e del tempo. Come abbiamo già avuto modo di precisare, spesso il Ritorno è stato interpretato sulla linea della pura ripetizione ciclica del medesimo; ciò significa da un lato che è possibile distinguere tra l'accadere e la sua ripetizione (dal momento che entrambi si verificano in due intervalli di tempo differenti e distinguibili), ma anche, all'opposto, che i due avvenimenti non sono del tutto identici<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Questa è ad esempio la posizione della J. Stambaugh 1972: 29 sgg.



Ora, letture di questo genere sono palesemente problematiche, e, per di più, rischiano di aprire una frattura insanabile tra i vari aspetti del pensiero nietzschiano. Le osservazioni che Nietzsche ribadisce con costanza su questo tema non sono poi molte. Vediamo di ricapitarle: in primo luogo, il carattere finito e costante di ogni forza, secondariamente il fatto che la totalità energetica che forma l'universo non può avere un numero infinito di manifestazioni differenti. Ancora, tali manifestazioni mutano continuamente, perciò, pur essendo già stata, ognuna è destinata a ripresentarsi in un succedersi necessario. A ben guardare il punto debole del discorso nietzschiano è il passaggio dall'asserzione di una quantità di forze finita e costante, al numero (per Nietzsche, altrettanto finito e costante) delle sue manifestazioni<sup>49</sup>. Tale implicazione – dati questi parametri – è del tutto indifendibile<sup>50</sup>. Il filosofo tedesco è dell'idea che una infinita quantità di forze debba avere manifestazioni infinitamente differenti – cosa che almeno teoricamente è accettabile – dal che tuttavia non consegue, come invece sembrava credere Nietzsche, che una quantità energetica finita non possa avere manifestazioni infinitamente differenti (Moles 1990: 289). Tuttavia, nonostante la legittimità di queste critiche, è possibile giustificare l'Eterno Ritorno da due punti di vista differenti: da un lato si può mostrare, con Moles, come sia consequenziale a tutta la filosofia della natura, dall'al-

<sup>49</sup> Altra incoerenza è quella sottolineata da A. Fouillée 1909: 525, che evidenzia come il tentativo nietzschiano di elaborare una teoria scientifica del Ritorno sia in aperta contraddizione con quella che era la sua visione delle scienze e del sapere scientifico in genere.

<sup>50</sup> Prima delle critiche degli analitici, spesso molto severe, di cui per altro si è già detto, vanno ricordate anche le obiezioni altrettanto lucide di H. Bois, 1913, G. Morgan 1965: 287, soprattutto la nota 96, A. H. J. Knight, 1967, G. Chatterton-Hill 1971.

tro come conservi anche un importante significato normativo.

Partiamo dal primo punto. Abbiamo già sottolineato come la concezione nietzschiana dello spazio non abbia nulla a che fare con lo spazio geometrico; per Nietzsche il puro spazio è un'astrazione, e d'altro canto la spazialità è legata indissolubilmente alla forza: lo spazio è un aspetto della forza. In questo senso è fondamentale il principio di conservazione dell'energia che Nietzsche richiama costantemente: il numero dei centri di forza interessati da una scarica energetica determinata cresce allorché la distanza della scarica è maggiore, sebbene si riduca proporzionalmente la quantità di energia da cui ciascuno è affetto. Nella fase iniziale lo scarico di forze si allontana progressivamente dal centro. Tuttavia, secondo quel che si è già detto, l'universo nietzschiano è uno spazio finito e positivamente curvato<sup>51</sup>. Così, dopo un primo momento di massima divergenza, ci sarà una inevitabile riconvergenza (al punto di partenza) del *quantum* energetico in questione. Nietzsche comunque non si ferma qui e conclude che la forza che riconverge al punto di partenza è esattamente la *stessa* dell'inizio. La spiegazione di questo fatto dipenderebbe ancora dal principio di conservazione: dal momento che il quanto di forza di ogni scarico energetico viene conservato sia nel suo divergere che nel successivo riconvergere, la forza che alla fine riconverge al centro e che qui si accumula, risulta essere l'intero quanto della forza che originariamente si è allontanato da quello stesso centro – in altre parole, la

<sup>51</sup> Nietzsche, secondo quel che ci è detto da Elisabeth, avrebbe sviluppato tali posizioni dalla lettura dei lavori del matematico B. Riemann; il quale, com'è noto, ha elaborato l'idea di uno spazio con una curvatura positiva semplicemente cambiando uno degli assiomi di Euclide, per la precisione quello che asserisce come due linee parallele si incontrino solo all'infinito.

somma degli effetti che divergono dal centro è equivalente alla somma degli elementi dell'accumulo di energia che riconvergono al centro. Perciò, il *quantum* di energia che deve scaricarsi, si trova inizialmente concentrato in un centro di forza – per essere poi disperso – e raggiunge in una seconda fase un grado massimo di dissipazione, andando a toccare un numero grandissimo di centri (ovviamente, il grado degli effetti sarà proporzionale alla quantità di centri su cui le forze si troveranno ad agire). Infine, nel momento conclusivo, la medesima quantità di energia si riconcentrerà nel centro originario (Moles 1990: 292)<sup>52</sup>. In quest'ottica, il tempo non va considerato come uno scorrere rettilineo – che altrimenti il Ritorno, in organismi dotati di intelletto e memoria, provocherebbe una contraddizione palese: se in uno dei miei ritorni ricordassi di stare effettivamente ritornando, per ciò stesso apporterei una variante alla mia precedente esistenza – piuttosto, Nietzsche aprirebbe ad una concezione momentanea del tempo. L'Eterno Ritorno non sarebbe infatti *nel* tempo, ma, all'inverso, *sarebbe* il tempo; ciò significa che non esiste una dimensione temporale indipendente, e che il medesimo non ritorna *nel tempo*. Perciò il tempo non è nulla d'altro che la totalità dei momenti (provocati dall'interazione delle forze) che ritornano<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Nonostante Nietzsche ovviamente non quantifichi né calcoli le divergenze e le riconvergenze dal centro, possiamo seguire Moles nel ricostruirle attraverso una serie matematica sul tipo di quella sotto riportata (dove  $Q_d$  = alla quantità di energia scaricata,  $Q_a$  = alla quantità di energia accumulata,  $E$  = agli effetti o agli scarichi su di un altro centro):

$$Q_d = \sum_{a=1}^i E_a = \sum_{b=1}^{j>i} E_b = \sum_{c=1}^{K>j,i} E_c = L = \sum_{p=1}^{n>m} E_p = \sum_{q=1}^{m<n} E_q = L = \sum_{z=1}^{i<j} E_z = Q_a = Q_d$$

<sup>53</sup> Sulla stessa linea interpretativa cfr., E. Emmerich 1933, J. Wahl 1961. Per ulteriori approfondimento sul rapporto Ritorno-Temporalità si rimanda a L. J. Hatab 1978.

Veniamo ora alla lettura normativa. Da questa prospettiva il Ritorno avrebbe a che fare non con una presunta descrizione scientifica dell'universo (basti ricordare la severa critica di Nietzsche al ruolo e al valore della conoscenza scientifica<sup>54</sup>), ma piuttosto con l'io<sup>55</sup> e con quello che il filosofo tedesco, nello *Zarathustra*, chiama il suo «pensiero abissale»:

da questa porta carraia che si chiama attimo comincia all'indietro una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità. Ognuna delle cose che possono camminare non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà, ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? [...] E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? Dunque – anche se stesso? Infatti, ognuna delle cose che possono camminare [...] deve camminare ancora una volta! E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti, – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? (CPZ, p. 192).

<sup>54</sup> A tale proposito sono convincenti le osservazioni di G. Vattimo 1986: 87 e sg., il quale sostiene che i tentativi di interpretare cosmologicamente il Ritorno sono difficilmente conciliabili con il prospettivismo. Dal momento che una delle idee caratteristiche dell'ultimo Nietzsche, legata alla teoria dell'Eterno Ritorno, è che non ci sono fatti ma solo interpretazioni, anche la struttura circolare del divenire cosmico, a parere di Vattimo, non sarebbe da intendersi come un fatto: «Nietzsche che pure ritorna molto spesso sugli argomenti "cosmologici" per dimostrare l'eterno ritorno, è probabilmente consapevole di tutte queste difficoltà; e infatti in un appunto dell'epoca della *Gaia scienza*, considera seriamente la possibilità che l'idea del ritorno sia solo una probabilità o una possibilità; ma anche come tale, questo pensiero avrebbe la capacità di trasformarci, così come ha fatto per tanti secoli la pura e semplice possibilità della dannazione eterna» (G. Vattimo 1986: 88).

<sup>55</sup> A questo proposito sono interessanti le osservazioni di M. de Unamuno 1912: it. 328 e sgg., e N. Frye, 1957: 207.



Il pensiero abissale di Zarathustra è espressione della possibilità, anzi, della necessità, che tutto ritorni, dall'azione più grande a quella più spregevole, dall'uomo più nobile a quello più misero. Per vivere ancora una volta, Zarathustra deve far sua l'idea che tutto ritorna: tutto il male e tutto il bene, ivi compreso il piccolo uomo. Tale concezione, qualunque sia il giudizio che su di essa si voglia dare in ambito fisico, riguarda direttamente sia la storia (a quest'ultima, infatti, viene negata un'evoluzione teleologica), sia il processo di costruzione della personalità. Probabilmente, perciò, una delle ragioni per cui Nietzsche ha elaborato la teoria dell'Eterno Ritorno è da ricondursi alla volontà di potenza, di cui il rifiuto della metafisica del soggetto sostanziale (vale a dire la critica all'idea che una persona sia qualcosa di più della totalità dei suoi atti) è un aspetto non trascurabile. Perciò, l'idea che Nietzsche vuole affermare attraverso il Ritorno si articola secondo una duplice direzione: in primo luogo, investe quella che potremmo definire la sfera dell'identità personale (il sé, come abbiamo già avuto modo di precisare, non è più un'entità predefinita, ma, piuttosto, un processo dinamico in cui ogni attributo viene integrato secondo un'ottica di riorganizzazione progressiva), in secondo luogo, si estende ai rapporti uomo/uomo e uomo/mondo, e concerne, in una sorta di olismo strutturale, la natura stessa dell'universo.

Dalla volontà di potenza si passa allora abbastanza facilmente all'Eterno Ritorno: se ciascun individuo si distingue per la particolarità delle proprie azioni piuttosto che per potenzialità apriori, il Ritorno, inteso come l'asserzione di una implicazione – se qualcosa nel mondo ritornasse, compresa una vita individuale o anche un singolo momento al suo interno, allora ogni cosa nel mondo si ripeterebbe esattamente nell'identica maniera – è non solamente accettabile, ma addirittura necessa-

rio: «la posizione di Nietzsche è che ciascuna delle azioni di una persona, senza alcuna qualificazione aggiuntiva, fa parte egualmente dell'identità di quella persona: non sono possibili variazioni» (Nehamas 1985: it. 183).

### 5.3. *L'immoralismo nietzschiano: tra etica ed estetica*

Veniamo ora al (presunto) immoralismo di Nietzsche. Prima che essere una questione di codici e di comportamento, la morale è per il filosofo tedesco un problema di valutazione; dunque, un grande problema ermeneutico-genealogico. È necessario porsi domande sull'origine delle cose, prescindendo dalla *routine* tradizionale abituata a ragionare secondo le logiche di causa-effetto, e con ciò tenere conto di intenzioni e desideri. La critica all'aspetto intenzionale della morale<sup>56</sup> è uno dei temi più ricorrenti in Nietzsche:

per tutto il periodo più lungo della storia umana – chiamata era preistorica – il valore o il disvalore di un'azione veniva dedotto dalle sue conseguenze; in tal modo l'azione in se stessa, come pure la sua origine, non veniva presa in considerazione, bensì era la forza retroattiva del successo o dell'insuccesso che guidava gli uomini a pensar bene o male di un'azione [...] Negli ultimi dieci millenni si è invece giunti, passo a passo, così lontano in alcune grandi plaghe della terra, da lasciare che l'origine dell'azione decida il suo valore [...] Indubbiamente, divennero appunto con ciò egemoniche una nuova fatale superstizione, una singolare angustia interpretativa: s'interpretò l'origine di un'azione nel senso più determinato possibile come origine procedente da un'*intenzione*, si convenne di credere che il valore di un'azione fosse riposto nel valore della sua intenzione (ABM, § 32 pp. 39-40).

<sup>56</sup> Su Nietzsche critico della morale cfr., tra gli altri, I. Heidehann 1972: 95-137, D. B. Bergoffen 1983: 129-138.



Per comprendere le ragioni della posizione di Nietzsche è necessario domandarsi per quale ragione la morale debba identificare l'intenzionalità da cui origina un atto, con l'atto stesso. Prendiamo per esempio una cultura incentrata su di una forte morale aristocratica, ne avremo che il giudizio sul valore delle persone sarà elaborato tenendo in debita considerazione la loro nobiltà; dal che segue che il valore di un'azione deriverà dal valore dell'agente, e che tale valore si supporrà conosciuto allorché la sua origine sarà nota (Hunt 1991: 12).

Così, se un'azione *a* deriva da un'origine *b* e *b* deriva da *c* e così via fino ad *n* (l'origine autentica di *a*) non potremo conoscere il valore di *a* fintanto che ignoreremo quello di *n*. Tutto ciò solleva a giudizio di Nietzsche una serie di importanti problemi. L'idea che il valore di qualche cosa derivi dalla sua origine, implica di fatto che il valore di un'intenzione possa dipendere da un elemento che le è anteriore, qualcosa che non necessariamente rientra del tutto sotto il mio controllo. Sarà invece sotto il controllo di quel «misterioso» qualcosa che è anteriore alle mie intenzioni (*FP* 1888-1889, 8-14-[126] pp. 97-98). In questi termini, la volontà deve avere pressappoco lo stesso *status* di *n*, deve cioè essere un evento che ne produce altri, ma che non è esso stesso prodotto da alcunché. Stando a Nietzsche però gli antecedenti di un'azione non possono avere il rilievo di valori, dal momento che derivano da fattori (non intenzionali) di cui sono solo il sintomo più superficiale. Date queste premesse, il passaggio da una prospettiva morale a una extra-morale avviene a causa dello sgretolarsi del soggetto e della sua realtà di *unicum* agente e coscienziale. Il genealogismo nietzschiano consiste prima di tutto nel portare il dubbio e il sospetto alla radice delle cose; cos'è immorale? – si chiede Nietzsche. La risposta è semplice e diretta: im-

morale è ciò che manda in rovina, ciò che provoca declino e decadenza. Ma, soprattutto, nulla può essere detto immorale una volta per tutte.

La morale si articola allora in un insieme di prospettive che servono a valutare il comportamento umano e, sulla base di tali valutazioni, a giudicare (di riflesso) chi lo agisce. Dal momento che poi l'individuo è giudicato sulla base delle sue azioni, si deve supporre che ne sia responsabile. Inoltre, i codici morali presuppongono un giudizio di valore standardizzato, in cui il dovere è tale in ogni caso ed in ogni situazione - in tali prospettive disinteresse e responsabilità sono assolutamente fondamentali (si pensi per esempio alla morale kantiana) (Hunt 1991: 22-23). Ora, l'opposizione nietzschiana alla morale tradizionale (almeno a quella morale tradizionale che intende dare un giudizio assoluto e inappellabile sull'ordine delle cose e dei comportamenti) è tanto netta e radicale che non a torto egli è stato definito come uno dei primi immoralisti. E ciò non perché ritenga che sia necessario vivere al di fuori di regole e norme concordate (che, anzi, sarebbero assolutamente necessarie per i più), ma, più sottilmente, perché queste norme dovrebbero essere il risultato della nostra volontà (e capacità) autotelica. Il suo codice morale perciò – perché è un fatto che anche Nietzsche ne ha elaborato uno – non ci dice come comportarci, oppure cosa fare e cosa tralasciare. Esso concerne piuttosto la realtà del carattere da cui sorge ogni agire morale; perciò il suo interesse sembra rivolto principalmente alla capacità (che tutti debbono avere) di *crearsi* una norma, che ovviamente si concretizza in mete e valori ben precisi (Nehamas 1985: it. 229). In questo senso, etica e morale sono necessariamente prospettiche, visto che l'unica realtà plausibile (per altro anch'essa prospettica) è data da una serie di volontà di



potenza<sup>57</sup> differenti che cercano di imporsi. La capacità (creativa) di dare forma a un mondo costitutivamente caotico e dominato dalla potenza è, in questo senso, fondamentale; e, allo stesso tempo, l'interazione creativa con la realtà esterna si presenta come un presupposto ineliminabile dell'attività conoscitiva, che concerne tanto il mondo organico, quanto quello inorganico. In altre parole, l'interpretazione è un processo empirico, fisico e, per usare una terminologia heideggeriana, *po-etico*. Un empirismo creativo<sup>58</sup> dunque, in cui l'atto interpretativo agisce e reagisce direttamente *con* la e *sulla* realtà (che è, ricordiamolo, volontà di potenza); il suo programma filosofico induce perciò a domandarci perché il mondo (così come in qualche modo ci riguarda) non possa essere il risultato della proiezione interpretativa dei nostri interessi, una finzione generata dalla nostra volontà di potenza, che però, allo stesso tempo, non equivale a una finzione puramente soggettivistica: «e a chi chiede qui: "e se a questo punto qualcuno domandasse "ma non si richiede per ogni finzione un autore"? – non gli si potrebbe rispondere chiaro e tondo: E perché mai? Codesto si richiede non rientra forse nella finzione? Non è forse alla fine permesso essere un po' ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato? Non potrebbe forse il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia nella grammatica?» (ABM, § 34 p. 42).

Non esiste verità per Nietzsche, così come non esistono fatti, realtà o mondi metafisici opposti a una realtà semplicemente apparente; invece, esistono infinite interpretazioni, tra le quali qualcuna, proiettata nel-

<sup>57</sup> J. Golomb 1986: 289-305 sottolinea la corrispondenza sul piano fenomenologico tra volontà di potenza ed etica.

<sup>58</sup> Di empirismo costruttivo parla anche B. C. van Fraassen 1980: 5.

l'universo delle volontà di potenza con più convinzione e più forza delle altre, si è fregiata di uno *status* trascendente del tutto particolare (e in questo caso Nietzsche non pensa solo alla religione, ma anche alla scienza moderna). Visto dal suo interno, il mondo è volontà di potenza e nulla più. Ciò tuttavia non significa che sia da interpretarsi come una manifestazione dello Spirito o della Volontà – intesi evidentemente nella loro accezione metafisica. Il mondo è composto da una *molteplicità* di volontà (Babich 1994: 231), e acquisisce il proprio volto fenomenico dalla manifestazione via via differente di questa molteplicità. Ogni prospettiva elabora perciò una particolare costruzione del mondo: il che implica la necessità di tralasciare l'idea tradizionalmente passiva dell'interprete, per associarla ad un'idea dell'interpretare (e dell'interpretazione) costruttiva ed attiva. Dal punto di vista della vita *organica*, che è poi *il* punto di vista della vita, l'interpretazione è qualcosa di più che una semplice risposta passiva alla vita; corrisponde piuttosto al tentativo di organizzare e progettare definitivamente un particolare mondo.

Interpretata come creazione e costruzione, la verità assomiglia molto ad un evento *estetico*: ogni cosa possiede la propria verità, e le verità stesse sono necessariamente molteplici. Ora, da tutto ciò bisogna forse concludere l'*irresponsabilità* dell'agente (nel senso che ciò che facciamo è *al di là del nostro controllo*) forzando la prospettiva nietzschiana verso un dubbio estetismo etico e comportamentale? Come si è visto, Nietzsche pensa agli individui come a dei potenziali architetti dei loro (particolari) tratti caratteriali: tenendo a mente ciò, la «responsabilità» può sì essere quell'autonomia (metafisica) che si dovrebbe possedere nel caso in cui la volontà fosse causa prima dell'agire, ma – ed è il caso di Nietz-

sche – può anche significare autocontrollo. L'etica (positiva) di Nietzsche sottolinea appunto l'assunto per cui tale responsabilità deve davvero esistere: «la superba cognizione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sopra se stesso e sul destino è discesa in lui fino al suo intimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante» (GM, II § 2 p. 258). La stessa cosa vale per il dovere. Dal punto di vista di Nietzsche, la visione tradizionale si ferma alla superficie delle cose, senza cioè arrivare ad approfondire quei punti che hanno un reale spessore etico. Sapere ad esempio di mantenere la promessa data perché è la cosa giusta da farsi, e che ci si comporta in questo modo perché si intende fare il giusto, ha poco a che fare con la conoscenza di quei nuclei centrali della personalità che io stesso sono impegnato a costruire. Per conoscere qualcosa di importante a nostro riguardo dobbiamo piuttosto domandarci perché abbiamo deciso di agire proprio in quella maniera, e per quale motivo abbiamo finito con il ritenere che quella fosse la cosa giusta da farsi. Forse che abbiamo semplicemente assorbito i nostri *standards* di comportamento dagli altri? siamo così puntigliosi per paura? oppure ci muoviamo, arrivando anche a negare noi stessi, per timore di essere giudicati? o forse, ancora, ci manca semplicemente la fantasia per agire in maniera differente? Un'etica che sia incapace di sondare questa grande regione dietro alle intenzioni dell'agente ce lo presenta come una disparata collazione di atti e stati coscienti, che manca di fatto di penetrare sia le ragioni del suo agire sia quelle della sua personalità.

Ciò che a questo punto pare ovvio domandarsi è se le sue idee normative non siano di fatto in contraddizione con la critica al disinteresse e alla validità universale (verità come *adaequatio*). A ben guardare, il prospettivi-

smo è un aspetto fondamentale anche della sua etica, che si articola, crediamo, in tre momenti principali: 1. tutte le valutazioni, così come tutti gli atti conoscitivi sono interpretazioni, 2. qualsiasi cosa venga fatta oggetto di conoscenza (e di giudizio) può essere interpretata in una molteplicità di maniere differenti, 3. nessuna interpretazione (ivi compreso quelle elaborate dai filosofi) può essere accettata da tutti. Il primo punto include ovviamente il rifiuto del disinteresse, e il terzo quello per la validità universale. Quanto poi si possa concordare con la posizione etica e politica di Nietzsche è ancora un altro problema. Valga come esempio il giudizio nietzschiano su Federico II Hohenstaufen «il *primo europeo*» (ABM, § 200 p. 98), un uomo – a suo dire – magicamente imprevedibile, esercitato nell'autodominio e nella seduzione. Ma chi era realmente Federico II?

Se ci soffermiamo sul giudizio di Jacob Burckhardt – che fra l'altro Nietzsche doveva conoscere – abbiamo una descrizione pressoché antipodica rispetto a quella nietzschiana: la sua politica era rivolta alla distruzione del modello di Stato feudale, al completo asservimento della popolazione, e, soprattutto, novità assoluta per l'occidente, alla completa centralizzazione dell'amministrazione sia giuridica che politica<sup>59</sup>. Per Burckhardt, Federico rappresentava il miglior esempio della moderna concezione dello Stato. Ciò che pare stonato nel caso di Nietzsche è che, pur con l'ausilio dell'analisi di Burckhardt – che per altro mostra di condividere –, egli non si sia di fatto accorto che il modello statale di Federico II era in realtà l'esatta corrispondenza della sua analisi del *nuovo idolo*. Soprattutto, Nietzsche non dice di dissentire da Burckhardt in merito al giudizio politi-

<sup>59</sup> J. Burckhardt 1922: it. 5 e sgg.



co, e questo evidentemente perché ciò che gli sta più a cuore non è tanto la linea politica di Federico (Hunt 1991: 162), quanto piuttosto alcune sue peculiarità caratteriali: l'autodominio e, appunto, l'autodisciplina. Il tema della virtù è almeno indirettamente collegato con quello della formazione del sé; ogni virtù è in primo luogo il risultato di una trasformazione ben precisa dell'io: la *mia* meta è la *mia* virtù. Questo è ciò che distingue le persone virtuose – in senso nietzschiano – da quelle comunemente virtuose: solo le prime sanno trovare e costruirsi le proprie mete, le altre si adattano ad assumersi ciò che è stato precedentemente pensato da altri, o, più semplicemente si adattano agli *standards* della collettività. Ciò significa che, da un lato, le virtù sono relative ai tratti della personalità di ciascuno, ma, dall'altro, che esistono virtù in qualche modo originarie (per esempio il rigore verso se stessi, la capacità di autodeterminazione e di «composizione» del sé) dal momento che consentono la formazione di quelle più specifiche (Hunt 1991: 142). Una buona società non farà perciò altro che favorire quelle virtù di prim'ordine per mezzo delle quali è possibile che ciascuno giunga alla propria autorealizzazione; il che implica che non sia per partito preso contraria ai sentimenti che tradizionalmente passano per essere negativi – per esempio, la crudeltà (ABM, § 229 pp. 137-139) – se non altro perché in alcune particolari versioni sono essenziali al conseguimento della virtù così come la intende Nietzsche:

voi volete, se possibile – e non esiste un “se possibile” più assurdo – *eliminare la sofferenza*; e noi? – sembra proprio che si preferisce averla, questa sofferenza, in un grado ancora più elevato e peggiore di quanto non sia mai accaduto! [...] la disciplina formativa del dolore, del *grande* dolore – non sapete voi che soltanto questa disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza

umana? [...] Nell'uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti: nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, melma, assurdo, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore la durezza del martello, la divinità di chi guarda e c'è anche un settimo giorno [...] (ABM, § 225 pp. 133-134).

Così come lo pensa il filosofo tedesco, lo Stato deve servire principalmente a perfezionare e a potenziare il sé: la società dovrebbe essere un sistema di caste con diritti/doveri differenti, ovverosia adatti allo sviluppo delle potenzialità degli appartenenti a ciascun gruppo – ciò significa che i membri della classe più elevata non solo avranno diritti/doveri differenti dagli altri (perché in pratica sono differenti le loro specifiche esigenze), ma anche che interpreteranno i diritti/doveri altrui da un punto di vista differente, quindi, presumibilmente, ne daranno un giudizio di valore diverso. Questa impostazione può chiaramente portare a conclusioni discutibili: se infatti è del tutto fuori luogo pensare all'etica nietzschiana come ad un'estetica che si risolva in estetismo immoralista, è d'altro canto vero che fondare l'*ethos* collettivo sulle individualità di ciascuno è quantomeno rischioso – anche Lenin e Hitler, a loro modo, hanno formato il proprio sé; in questi termini, è fin troppo ovvio che qualora l'unica discriminante dell'azione morale rimanga la *meta* che ciascuno si assegna, il valore di tale meta (e più propriamente la possibilità che si armonizzi con quelle della collettività) non può essere discusso sulla base di criteri esclusivamente privatistici. La tensione morale che pervade praticamente tutti i lavori nietzschiani non è mai in discussione, il problema è semmai stabilire se le conseguenze sottese da quest'etica della formazione dell'io siano in qualche modo gestibili dalla collettività o se invece non la consegnino irrimediabilmente a un ambito privatistico e individualistico. Ciò



che Nietzsche pare aver trascurato un po' troppo è che questa architettura del sé avviene sempre e comunque in una dimensione collettiva, in cui per altro ogni singola individualità ha in atto un processo con pretese analoghe e (magari) richieste contrarie, e che a questa totalità storico-ambientale nessuno – nemmeno la soggettività più straordinaria – può sottrarsi.

Il problema di Nietzsche è evidentemente quello di elaborare una solida base su cui fondare la modernità; è il problema di trovare le ragioni o i criteri per costruire l'identità del moderno, i suoi valori e la legittimità della sua interpretazione senza appellarsi a qualcosa che sia al di fuori di quella identità, di quei valori, o di quella interpretazione. «Ma può qualcosa di quello che noi facciamo avere un qualche valore se tutti gli standards di valori esterni o obiettivi – tradizionali, religiosi, o razionali – sono divenuti sospetti?» (Nehamas 1996: 225). Porsi questa domanda significa collocarsi al centro dell'interrogazione nietzschiana, là dove il filosofo tedesco segnala come la morte di Dio (GS, § 125 pp. 129-130) apra a una serie di conseguenze assolutamente inquietanti: la tradizione non è più in grado di fondare i suoi valori che, semplicemente, si stanno svuotando, mentre l'idea di progresso (scientifico, tecnologico, ma anche storico-sociale) è oramai priva di contenuti sostanziali<sup>60</sup>.

Tuttavia, che non vi sia *la* meta non esclude che esistano *delle* mete, che, a loro volta, vanno costruite piuttosto che scoperte. In questo senso, Nietzsche semplicemente non voleva che esistessero degli imitatori, ovvero che dei modelli etici privatistici si trasformassero in norme coattive. Egli non smette mai di domanda-

<sup>60</sup> In proposito si rimanda a G. Vattimo 1985: 99-100.

re, rivolgendo la propria interrogazione alla ricerca della (sua) *verità*; ed è inoltre abbastanza intellettualmente onesto da riconoscere che le motivazioni che sospingono la sua indagine filosofica minimalista (almeno nel senso di ricercare verità minimali e relative piuttosto che trascendenti), sono poi le stesse che avevano convinto Platone a ipostatizzare la verità del mondo delle idee. Nietzsche sa di essere egli stesso parte del prospettivismo. Perciò, forse abbastanza paradossalmente, seguendo Nehamas lo possiamo considerare come un pensatore post-moderno *ante litteram*, nel senso che ha definitivamente abbandonato il desiderio di liberarsi dalla tradizione per elaborare un'unica, grande, sistematizzazione metafisica: «la posizione di Nietzsche, allora, è, a mio giudizio, l'origine reale di ciò che Vattimo chiama "pensiero debole", molto più di quanto conceda Vattimo stesso». (Nehamas 1996: 242). L'etica di Nietzsche è un'etica del minimalismo morale, in cui fin da subito si è rinunciato all'ennesima nuova prospettiva assoluta e trascendente, ma – ciò che più conta – non si è affatto rinunciato alla *propria* prospettiva, né, di fatto, alla sua costruzione. Il problema non è più etico, ma filosofico-politico: che (le) verità esistano è fuori discussione, ciò che interpella la riflessione filosofica sarà a questo punto *come* farle interagire e convivere.

#### 5.4. La danza di Nietzsche

Abbiamo cercato di sottolineare come la cultura anglosassone in genere, e quella americana in particolare, siano caratterizzate da una grande difformità di interessi che si risolve, praticamente, nella dissoluzione del sapere filosofico nelle scienze umane; il che significa in primo luogo che la filosofia si trova a partecipare a un



serrato dibattito con scienze relativamente estranee quali sociologia, psicologia, antropologia...Va da sé che il pensiero di Nietzsche, naturalmente eccentrico rispetto ai canoni filosofici più tradizionali, si è spesso prestato alla *contaminatio* tra la filosofia e il suo altro, con il duplice risultato di diffondersi pressoché capillarmente nella cultura d'oltre oceano (anche in ambiti non strettamente speculativi), e di influenzare settori di ricerca relativamente distanti dalla filosofia. Qui ci interessa esaminare almeno sommariamente alcuni di questi rapporti, per cercare di evidenziare verso quali direzioni il pensiero di Nietzsche abbia modificato l'ambiente culturale americano.

Vediamo, nelle linee essenziali, i rapporti con il pensiero sociologico. La moderna ricezione di Nietzsche nell'ambito delle scienze sociali ha per lo più enfatizzato il suo approccio prospettico e debolistico alla teoria della verità<sup>61</sup>; in particolare i testi nietzschiani sono stati filtrati dalla lettura di Weber e dai suoi commenti sul moderno politeismo assiologico. L'approccio che tuttavia pare più interessante non è tanto (o non solo) quello che passa attraverso la teoria nietzschiana dei valori, ma piuttosto la riflessione sulla corporeità che, come un filo sottile, attraversa tutta l'opera di Nietzsche. Una delle costanti preoccupazioni del filosofo tedesco è stata senza dubbio quella della salute: la sua personale salute fisica, ma anche la *salus* del corpo sociale. In quest'ambito vanno lette le numerosissime metafore concernenti il rapporto salute-malattia<sup>62</sup>. Una filosofia in qualche modo minimalista quella nietzschia-

<sup>61</sup> Per ciò che concerne l'importanza di Nietzsche nella sociologia moderna si vedano, tra gli altri, P. Dews 1986: 28-44, G. Deleuze e F. Guattari 1972, P. Pütz 1981: 103-114, A. Kroker 1985: 69-84.

<sup>62</sup> Cfr. in merito, M. Pasley 1978: 123-158.

na, almeno nel senso di occuparsi di piccole cose, della salute degli individui e delle realtà sociali cui questi appartengono, piuttosto che dell'elaborazione di grandi costrutti sistematici. La presenza di Nietzsche nella sociologia weberiana è dovuta probabilmente a una serie di tensioni nel pensiero di Weber, la più importante delle quali si collega sicuramente al tema della morte di Dio. In particolare, Weber pone il problema della legittimità; di chi cioè possa garantire tanto l'etica privata, quanto quella pubblica dopo che il trascendente è divenuto problematico: «in breve, nella sociologia weberiana, l'impatto di Nietzsche è da vedersi in merito<sup>63</sup> all'irrisolta questione dell'autenticità personale e morale, sia in politica che nella scienza. La risposta di Weber a Nietzsche si è articolata nello sviluppo di una teoria della chiamata o dell'inclinazione (*Beruf*) sia nella scienza che in politica» (Stauth - Turner 1988: 211). Sia Weber che Freud avevano trovato una risposta alla crisi del religioso e (a quella connessa) dell'etica pubblica, nello sviluppo di un principio di responsabilità che atterrebbe particolarmente all'uomo di scienza o a coloro i quali ricoprono cariche di pubblica responsabilità: una specie di zona franca – quella della scienza o dell'impegno politico – che preserverebbe alcune individualità (Weber certamente subisce il fascino dell'*Übermensch*) dalla crisi morale collettiva, oltre che dalle dinamiche del risentimento. Per Nietzsche invece la conoscenza, pur nella sua veste scientifica, non garantisce nulla, essendo stata spesso, e in maniera affatto esplicita, a servizio di interessi parziali. In genere egli riconduce il comportamento umano a un nucleo ora

<sup>63</sup> Per ciò che concerne il rapporto Nietzsche Weber si rimanda a W. Hennis 1987: 382-404 e a H. Baier 1987: 430-436.

estetico, ora morale: da un lato, c'è la volontà che si manifesta in modo del tutto emozionale e diretto, trasportandosi immediatamente nell'azione, dall'altro, invece, la morale in cui la volontà deve rimanere separata dall'azione, o, meglio, in cui un'azione possiede caratteristiche morali solamente nel caso in cui rimanga di fatto estranea alla volontà e, dunque, agli interessi personali. La morale pretenderebbe dunque di prescindere da interessi e volontà particolari, ma in realtà questi verrebbero solamente celati e mantenuti anche all'interno di una supposta etica universale (Stauth-Turner 1988: 223-224). Nell'ottica nietzschiana perciò la morale risponde a un sofisticato meccanismo di simulazione che deriva dal voler conferire un particolare significato all'azione. Ora, nelle comunità in cui gli individui si trovano uniti da una qualche compartecipazione di interessi si creano complessi meccanismi di stabilizzazione e di coesione sociale, quali ad esempio la solidarietà, la reciprocità, la riconciliazione... Questi meccanismi forniscono una sorta di criterio operativo in base al quale vengono giudicate le azioni e i comportamenti sia privati che collettivi – normalmente, è ovvio, i meccanismi che si creano (e che si risolvono in una precisa simbologia) tendono a consolidare un particolare ordine di valori, spesso in netto contrasto con quegli stessi principi regolativi. All'interno delle società si è venuta perciò a creare una singolare duplicità tra i reali meccanismi di funzionamento delle strutture sociali (per dirla con terminologia nietzschiana, volontà di potenza che mirano all'autoaffermazione), e i loro criteri regolativi e assiologici. Inoltre, il processo di simulazione che da principio avrebbe riguardato soprattutto la religione, nella modernità caratterizza anche ideologia e tecnica: tanto che attualmente professioni, servizi e funzioni servono soprattutto a gestire la simulazio-

ne<sup>64</sup>. Come conseguenza di tutto questo si sviluppa una nuova morale:

pubblici servizi, lavori e attività sono ora legittimati nella misura in cui sono sacrifici individuali per il bene comune. Nulla di ciò che è fatto nell'arena pubblica può più essere considerato come un semplice interesse egoistico. Le funzioni pubbliche devono essere legittimate attraverso svariati criteri: sacrifici per gli amici, un nuovo sentimento di obbligazione comune [...] È su questa base che il rifiuto e il sacrificio di sé diviene il principio organizzativo della modernità (Stauth - Turner 1988: 226-227).

Con la diffusione di grandi strumenti di (dis)simulazione, l'agire sociale si è trasformato in un'operazione di grande simulazione. L'idea nietzschiana è che la morale quotidiana si sia ritualizzata, sviluppando al contempo una forte componente utilitaristica; quel che poi, per Nietzsche, è del tutto inammissibile è che sia stata proprio *questa* morale a imporsi divenendo di fatto dominante e impedendo agli individui di compiere il processo di costruzione formativa del loro sé. In questo senso Nietzsche ha dunque più che altro fornito una base critica di notevole spessore alle successive analisi di Weber, Adorno e Horkheimer (solo per fare alcuni nomi).

La linea di riflessione nietzschiana che è confluita nelle successive indagini sociologiche ha trovato ampio sostegno nei suoi interessi «psicologici – il polimorfismo etico che Nietzsche attribuisce, almeno come *desiderata*, alla modernità trova corrispondenza, a livello di micropsicologia, nell'idea di un io come parlamento di anime. I debiti (e i crediti) di Nietzsche verso la allora

<sup>64</sup> Su questo tema si rimanda a J. Baudrillard 1975, e Id. 1981.



neonata psicologia non sono pochi: tra i filosofi influenzati da Fichte – uno dei primi a parlare dell'io (*das Ich*) come di un'attività (piuttosto che una sostanza) che si autopone – J. F. Herbart (il fondatore, in psicologia, dell'associazionismo dinamico) arrivò sicuramente a Nietzsche attraverso la mediazione di Lange. Herbart<sup>65</sup> anticipa l'idea, poi nietzschiana, di un io composito, ovvero formato da una serie di istinti che, nell'ambito di un processo dinamico, sono destinati a essere più o meno integrati nella personalità: «nel momento in cui asserisce l'unità della persona, Herbart implica anche chiaramente la possibilità della sua duplicità – anche se ancora in una accezione patologica – dal momento che il gruppo di idee che sta costruendo “il nuovo io” può essere in opposizione con quelle che formano l'io originario» (Parkes 1991: 268). La prospettiva aperta da Herbart fu sicuramente assai influente su uno dei massimi psichiatri ottocenteschi, Wilhelm Griesinger. Affascinato dall'idealismo tedesco e dagli studi di Herbart oltre che di Schopenhauer, Griesinger elaborò una delle prime psicologie dell'ego, anticipando di fatto alcune conclusioni nietzschiane. Una delle premesse fondamentali della sua psicologia fu la preminenza che egli accordò all'attività psichica inconscia<sup>66</sup>, che gli permise di aprire la strada a una comprensione dialogica della psiche. L'idea del volto molteplice e multiforme della personalità finì, nel corso dell'Ottocento, per diventare uno dei fattori dominanti, indagato scientificamente soprattutto in Francia. Studi sull'isteria e sui fenomeni ipnotici, svolti in particolare da Charcot, Bernheim e Janet confermarono anche empiricamente l'idea che coscienze dif-

<sup>65</sup> J. F. Herbart 1816: 374-404

<sup>66</sup> W. Griesinger, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheit*, Amsterdam, Rodpoi, §. 16 e sg.

ferenti potessero coesistere in una sola individualità. Tutti questi spunti furono raccolti, attraverso la mediazione di Emerson, da un importante filosofo americano, William James. In *Principles of Psychology* (pubblicato per la prima volta nel 1890, l'anno seguente a quello in cui Nietzsche cessò la sua attività), James scrive: «se ne induce, quindi, che in *certe persone*, almeno, *la coscienza totale possibile può essere rotta in tanti frammenti che coesistono*, ma si ignorano a vicenda, e si spartiscono fra loro gli oggetti della conoscenza»<sup>67</sup>. E mentre gli psicologi francesi consideravano la dissociazione della coscienza come un sintomo chiaramente patologico, James, in aperto disaccordo, arriva a supporre che questo possa essere uno stato relativamente diffuso e non patologico (Parkes 1991: 364). Significativamente nell'ultimo paragrafo del suo libro James si esprime in questi termini:

nella maggior parte dei casi in cui si desiderano varie cose, la stessa necessità fisica restringe sempre la nostra scelta ad uno soltanto tra molti beni che si rappresentano. Spesso ci troviamo nella necessità di attenerci ad una qualunque delle nostre personalità empiriche abbandonando tutte le altre. Non che io non volessi, se ciò fosse possibile, essere ad un tempo bello, grazioso, ben portante, ben vestito, ed essere un grande atleta [...] Ma la cosa è semplicemente impossibile. [...] Questi caratteri così differenti come ugualmente per un uomo all'inizio della sua vita. [...] Ma perché uno di essi divenga effettivo ad un dato momento, tutti gli altri più o meno debbono essere soppressi [...] Il nostro pensiero continuamente occupato a decidere quali, fra molte cose, dovranno divenire realtà per lui, sceglie definitivamente uno dei tanti Io, o caratteri possibili, e d'allora in poi, non considererà più vergognoso mostrarsi deficiente in qualunque di quelli che non avrà adottati

<sup>67</sup> W. James 1881: it. 169.

come suoi propri [...] Tutte le persone di intelligenza molto limitata *pongono delle barriere* al loro Me, lo fanno *ritrarre* da quelle regioni al cui possesso sicuro non possono giungere [...] Le persone dalla simpatia larga, invece, procedono in modo completamente opposto, espandendosi e abbracciando il più possibile. Il contorno del loro stesso Io è spesso piuttosto indistinto, ma è tanto maggiore la vastità di ciò che esso contiene<sup>68</sup>.

Queste riflessioni sulla varietà dei sé sociali degli individui concordano pienamente con la fondamentale idea nietzschiana della maschera.

Un'indagine come quella anticipata da James, fu portata avanti pochi anni dopo in Europa da Freud nell'ambito dei suoi studi sull'isteria: nonostante Freud non avesse ancora sviluppato chiaramente l'idea di una seconda coscienza (che per altro a quei tempi pareva non scientifica), la sua immagine della psiche umana era chiaramente multipla e policentrica. Sia Freud che Jung consideravano l'ego come un agente tra molti, e, quel che più conta, come un qualcosa di costruito; cosicché là dove Nietzsche parlava di «concetto sintetico dell'io», entrambi (sia Freud che Jung) usavano il termine *Ich-Komplex*, per alludere appunto a questa strana sintesi di elementi differenti. In una prospettiva jungiana l'essere umano «normale», il cui io è cioè relativamente «centrato», l'artista, e lo psicotico, rappresentano un ipotetico *continuum*. Nel caso di un individuo normale, l'io è in grado di controllare la complessità degli impulsi reprimendoli moderatamente, mentre, nel caso dell'artista, l'ipotetica membrana posta tra l'io cosciente e la molteplicità dei suoi istinti è immaginata decisamente permeabile; cosa che sarà ovviamente ancora più accen-

<sup>68</sup> W. James 1881: it. 234-235.

tuata nel caso dello psicotico, dal momento che l'io sarà di fatto completamente in balia della variabilità e della molteplicità degli istinti che lo formano. Ora, il contributo di Nietzsche, è nell'aver fatto presente all'indagine scientifica come questa molteplicità di anime possa essere il segno di una personalità matura e creativa (quel che Nietzsche intendeva con il dare uno stile al proprio sé – ovviamente si dà uno stile a ciò che è molteplice e informe) piuttosto che il sintomo di una qualche patologia<sup>69</sup>.

Ancora un rapido cenno, insieme teorico e di costume, alle interpretazioni dei lavori nietzschiani da parte del movimento femminista americano. I giudizi di Nietzsche sulle donne sono, com'è noto, per lo più vari e complessi; tanto che difficilmente possono essere considerati come l'espressione di un insieme di idee organico e coerente<sup>70</sup>. Potrà perciò stupire l'attenzione che in generale gli ha dedicato il pensiero radicale femminista. In realtà, l'interesse (e, in certi casi, il vero e proprio consenso) della filosofia femminista è dovuto non tanto (cosa che del resto sarebbe ardua) agli espliciti pronunciamenti nietzschiani sulle questioni femministe o sulla natura della donna, piuttosto (e ancora una volta) al suo stile, al tentativo di comunicare una filosofia del corpo, alla sua capacità di aprire alla polivalenza del discorso metafori-

<sup>69</sup> Non è stato (e non è) semplice per la tradizione occidentale fondata così saldamente, da Cartesio in avanti, su di una concezione unitaria e monolitica dell'io, riconoscere la possibilità di una psichicità composita senza che per questo la si debba per forza far scivolare nell'anarchia o, peggio, nella patologia. In merito a questi temi si rimanda a F. W. H. Myers 1886-1887: 496-514, N. O. Brown 1966, soprattutto i capitoli intitolati «Unity», «Head», e «Nothing», J. Hillam, *Re-Visioning Psychology*, New York, 1975, pp. 24-51 e cap. II.

<sup>70</sup> Per una trattazione generale del tema si rimanda oltre che al fondamentale testo di J. Derrida 1978, a A. Jardine 1986: 560-570 soprattutto p. 569, e a H. Cixous 1986: 309-320.



co e, non da ultimo, al modo esemplare in cui di fatto decostruisce la metafisica occidentale<sup>71</sup>. In sintesi, il filosofo tedesco spesso procede per contraddizioni e pregiudizi: da un lato celebra la sessualità femminile come un qualcosa di potente e sovversivo, mentre, d'altro canto, mostra di temerla non appena la si dissocia dalla funzione (sociale, oltre che naturale) della procreazione e della maternità (Ansell-Pearson 1994: 181). La donna deve rimanere consapevolmente nella sfera (culturale, sociale e sentimentale) che le è stata assegnata da secoli di storia; e questo per la ragione – validissima agli occhi di Nietzsche – di mantenere quel potere che di fatto ha sempre gestito anche all'interno di una società improntata quasi per intero su valori «maschili». Nella sezione 259 di *Umano, troppo umano*, Nietzsche parla della cultura greca classica come di una cultura essenzialmente maschile (*Cultur der Männer*)<sup>72</sup>, e anche il fatto che grandi personaggi femminili (ad esempio Elettra e Antigone) siano stati presentati come protagonisti dell'azione tragica, andrebbe visto come un elemento desiderabile in arte, ma non di certo nella vita. E conclude dicendo:

le donne non avevano altro compito che quello di generare corpi belli e pieni di forza, in cui si perpetuasse il più integralmente possibile il carattere del padre, e di contrastare così la crescente sovraccitazione nervosa di una civiltà tanto altamente sviluppata. Ciò mantenne la civiltà greca relativamente così a lungo giovane; giacché nelle madri greche il genio greco tornava sempre in superficie (*UtU* I, § 259 p. 183).

In sostanza, le motivazioni per cui Nietzsche rigetta il femminismo sono soprattutto due: da un lato, lo consi-

dera un prodotto distorto della cultura moderna, dall'altro lo vede come un elemento sovversivo, capace cioè di capovolgere equilibri sociali millenari. Per questo critica e condanna le donne che mirano all'emancipazione economica e all'acquisizione dei diritti politici, rimproverandole di essersi distolte dal loro principale compito: dare la vita (*EH*, § 5 pp. 314-316). Ma, quel che più conta, è che così facendo le donne perdono tutto il loro potere, tanto che l'acquisizione dei diritti politici e sociali sarebbe inversamente proporzionale all'effettivo peso politico e sociale della figura femminile nell'Europa contemporanea<sup>73</sup>:

in nessun epoca il sesso debole è stato trattato con tali riguardi da parte degli uomini come nella nostra [...] c'è da stupirsi se di questi riguardi si è subito abusato? Si vuole di più, si impara a pretendere, infine si trova quel tributo di stima quasi offensivo, si preferirebbe una gara per quei diritti, anzi né più né meno della lotta: insomma la donna sta perdendo il suo pudore. Aggiungiamo subito che sta perdendo anche il buon gusto. Non sa più *temere* l'uomo: ma la donna che "disimpara a temere", sacrifica i suoi istinti più femminili. [...] Ovunque lo spirito dell'industria ha debellato lo spirito militare e aristocratico, oggi la donna aspira all'autonomia economica e giuridica di un commesso [...] Mentre in tal modo si va impossessando di nuovi diritti e tende a diventare "padrona" e scrive sulle sue bandiere e bandierine il "progresso" della donna, si realizza invece con terribile precisione l'opposto: la *retrocessione* della donna. Dalla rivoluzione francese in poi, l'influenza della donna in Europa è *diminuita* nella misura in cui sono accresciuti i suoi diritti e le sue pretese. (*ABM*, § 239 pp. 146-147).

<sup>71</sup> J. A. Winders 1991: 120-123.

<sup>72</sup> D. Behler 1989: 359-376.

<sup>73</sup> In merito si rimanda a D. Behler 1993: 355-370, soprattutto p. 367.

Di contro a questo diffuso atteggiamento che, anche da parte maschile, tende a equiparare uomo e donna, Nietzsche porta come esempio la cultura orientale, in cui l'uomo guarda alla donna come ad un suo possesso (*Besitz*), ovvero una proprietà (*Eigenthum*) che va educata e formata (ABM, § 238 p. 146). Le cause di questa profonda svolta culturale sarebbero da riportarsi alla Rivoluzione Francese e alle sue (stando a Nietzsche, nefaste) idee di uguaglianza<sup>74</sup>; per sovvertire o quanto meno arrestare questo processo, i sessi dovrebbero salvaguardare le reciproche differenze, e le donne comprendere che «quel che nella donna ispira rispetto e abbastanza spesso timore, è la sua *natura*, che è più "naturale" di quella virile, la sua intatta e scaltra elasticità ferina, la sua ingenuità nell'egoismo, la sua incapacità di ricevere un'educazione e la sua intima selvatichezza» (ABM, § 239 p. 149).

Può sembrare strano che chi suggerisce alle donne «*mulier taceat de muliere!*» (ABM, § 232 p. 144), o che parla in questi termini dell'emancipazione femminile, sia stato anche solo preso in considerazione dai movimenti femministi. Invece, forse non troppo paradossalmente, il pensiero nietzschiano è entrato profondamente nella cultura radicale. Rosalyn Diprose, ad esempio, sostiene che la critica nietzschiana alla soggettività sostanziale, rappresenta «un modo positivo di resistenza al dominio sociale e alla normalizzazione»<sup>75</sup>, in particolare sintonia con le lotte femministe e la loro critica a ogni forma di essenzialismo. La riflessione nietzschiana sul sé evidenzia un io inteso in senso costruttivo, ovvero un io a cui si dà uno stile al di fuori degli schemi sociali e di costu-

<sup>74</sup> Per un approfondimento in merito si rimanda a A. Del Caro 1993: 158-164.

<sup>75</sup> R. Diprose 1989: 31.

me, pressappoco lo stesso obiettivo del movimento femminista, allorché critica il maschio come soggetto della società e della storia borghese (Ansell-Pearson 1994: 185). Come nota Kelly Oliver, Nietzsche elabora una ben precisa tipologia di immagine femminile, corrispondente ai vari tipi di volontà: volontà di verità, volontà di illusione e volontà di potenza<sup>76</sup>. Le prime sono quelle donne che, volendo a tutti i costi l'emancipazione, finiscono per confondere la loro immagine con il modello maschile, dimenticando di mantenere fermo il riconoscimento della differenza per cui hanno lottato. Le seconde, resistono alla tentazione di ipostatizzare la descrizione del sé femminile in termini metafisici, tuttavia finiscono con il credere ciecamente negli ideali che loro stesse hanno prodotto. Solamente le ultime mostrano di aver abbandonato, in senso nietzschiano, volontà di verità e di illusione. In particolare però, a ben guardare, Nietzsche oltrepassa un modo di pensare ancora incentrato sul rapporto-scontro tra le categorie del maschile e del femminile, attraverso una costante celebrazione del femminile come metafora della vita<sup>77</sup>.

Va notato inoltre come la filosofia nietzschiana abbia assunto una qualche importanza nell'ambito del pensiero radicale dacché la riflessione sullo stile si è trasformata in un problema di filosofia della politica e della storia: non si può prescindere infatti dal fatto che l'eterna questione delle differenze tra maschile e femminile coincide con quella storica dell'oppressione (nel caso specifico, della donna). La questione dell'esclusione delle donne dalla filosofia corrisponde alla loro esclusione dalla realtà pubblica e alla supremazia dei cosiddetti

<sup>76</sup> K. Oliver 1988: 25-29.

<sup>77</sup> Su questi temi si rimanda a S. Kofman 1988: 175-202, D. F. Krell 1986, G. Shapiro 1991: 30 e sgg.



valori maschili su quelli femminili, soprattutto nella vita politica. Così ad esempio, anche quando Platone sembra andare incontro alla donna riconoscendole una maggiore libertà ed eguaglianza, in realtà non fa che imporle di abbandonare le qualità più tipicamente femminili per sostituirle con quelle maschili. Come nota Diana Coole, «le donne emancipate sono quelle che si avvicinano alla norma maschile: sono razionali, repressive, autodisciplinate, autonome, competitive, e così via»<sup>78</sup>. Perciò i discorsi di molta filosofia politica sono stati fatti sulla base di una serie di opposizioni (maschile/femminile, ragione/desiderio, pubblico/privato) che presuppongono costantemente la costruzione del sé come soggetto giuridico. Com'è ovvio, questo sé non è mai neutrale, semmai ha tratti chiaramente e dichiaratamente maschili. Il recente pensiero femminista impone in questo senso una decisa svolta alla concezione liberale e umanista dell'identità personale. Nel pensiero politico liberale l'esistenza del soggetto è semplicemente data per scontata, unitamente alla sua razionalità e alla sua autonomia. Ma è abbastanza chiaro come la costruzione di questa identità politica e sociale sia avvenuta, almeno in parte, trascurando il femminile come forma di alterità; e Nietzsche avrebbe appunto continuamente ribadito proprio la forza di questa alterità.

Quel che ci è parso fin qui, è che la ricezione americana del pensiero di Nietzsche esemplifica non solo il più generale tipo di ricezione angloamericana della filosofia continentale, ma schiude su un orizzonte molto più ampio, che è quello, per esprimerci un po' sommariamente, dell'incontro-scontro tra ontologia e logica. Tale tensione si avverte con maggiore chiarezza nel caso di

<sup>78</sup> D. Coole 1988: 3.

una filosofia che, come quella nietzschiana, è estremamente eccentrica rispetto a qualsiasi tradizione canonizzata: non da ultimo per aver costretto l'ermeneutica ad aprirsi all'estetica (non, lo ripetiamo, all'estetismo) come all'unico criterio normativo. Gli studiosi americani, sicuramente più attenti di quelli continentali ai risvolti pratico-politici della speculazione nietzschiana, hanno riflettuto con costanza quasi ossessiva sulla possibilità di conciliare un'etica con forti accenti darwiniani, quale quella di Nietzsche, con i principi della vita democratica. Certo, almeno agli inizi della storia della ricezione americana, questa impostazione è stata in larga misura limitante: l'interesse dei filosofi d'oltre oceano era tutto concentrato sull'etica, e sui suoi presunti esiti, a scapito di una riflessione teorica più articolata. Tuttavia, negli anni cinquanta, gli anni dell'enorme lavoro esegetico-interpretativo di Kaufmann, la filosofia di Nietzsche diviene, gradualmente, un pensiero insieme provocante e stimolante, a cui la speculazione americana guarda dapprima con il sospetto della diffidenza un poco snobistica di chi si ritiene depositario dell'unica soluzione a secoli di interrogazione filosofica; poi con il moderato, ma crescente stupore, di chi vede in Nietzsche l'inesauribilità di un pensiero *aperto*. In questo mutamento di atteggiamento ha probabilmente avuto un ruolo fondamentale l'evoluzione tutta interna al pensiero americano; un percorso che in sintesi possiamo riassumere nel passaggio (decisivo) dall'analitica all'ermeneutica. In questo percorso, il pensiero americano ha gradualmente riconosciuto l'incapacità dell'impostazione analitica nel risolvere tutte le questioni che si era prefissata in fase progettuale; nel caso più specifico dell'interpretazione di Nietzsche poi, l'approccio analitico riconosce una frattura tra la parte critica e decostruttiva della sua riflessione e quella positiva, senza per altro troppo cerca-

re la conciliazione attraverso una via interpretativa che trascenda i limiti (pure importanti) dell'approccio logico. L'*impasse* della critica analitica ha portato, negli ultimi dieci anni, a percorrere una via alternativa, che arriva a Nietzsche percorrendo la strada di una delle sue metafore, quella dello *stile*. Attorno allo stile si è costruito tanto il passaggio dalla metodologia analitica a quella ermeneutica, quanto quello da un Nietzsche essenzialmente critico – la filosofia analitica ha apprezzato soprattutto la critica alla metafisica, considerando, per questo, il filosofo tedesco come una specie di alleato (filosofico) in terra straniera – a un Nietzsche che non teme di costruire la propria prospettiva filosofica (senza per questo essere tacciato di metafisicità). Questo probabilmente è anche uno dei motivi dell'enorme interesse che il pensiero (non solo strettamente) filosofico ha sviluppato negli ultimissimi decenni per la riflessione nietzschiana. Nietzsche non è stato solo un attento critico delle radici (religiose, etiche e sociali) della nostra modernità, ha anche saputo anticipare, cosa che gli americani hanno certamente colto molto bene, molti aspetti del postmoderno<sup>79</sup>. Prospettivismo e post-modernità per Nietzsche sono sinonimi; non però nel senso di un utilitarismo pragmatico in cui tutte le aperture si rivelano equivalenti e, dunque, indifferenti. Piuttosto, nel senso infinitamente più etico, per cui ogni particolare apertura si incarica di costruire la propria assiologia e il proprio senso: in una parola, il proprio sé. Per articolare questa prospettiva Nietzsche non evita di percorrere strade relativamente distanti dal pensiero filosofico, supportato dal coraggio di chi sa che la riflessione teorica non si può più esimere dalla polivalenza. Ovviamente,

<sup>79</sup> In proposito si rimanda a B. Magnus 1989: 301-316.

questo è anche uno dei motivi per cui la tradizione teorica americana, così abituata a risolversi nelle sue applicazioni pratiche (filosofia della politica, sociologia, antropologia, psicologia, critica del costume...), ha tanto apprezzato Nietzsche.

L'elemento più rilevante in quest'etica della formazione del sé è che l'*Übermensch* non delega ad altri che a se stesso il processo di costruzione, mettendo completamente in gioco le proprie responsabilità. Forse tra il liberismo (anche economico) americano e il pensiero di Nietzsche c'è qualcosa di più di una forzata convergenza costruita su misura da qualche interprete. E la chiave che Nietzsche offre perché questa faticosa costruzione delle coscienze e dei caratteri possa funzionare anche a livello sociale è, ovviamente, la versione seria e non relativistica del suo prospettivismo. Come è stato giustamente detto, nell'atto di costruire, Nietzsche non solo guarda in modo nuovo quel tutto ermeneutico che è il mondo, ma inventa anche un nuovo tutto (mondo) a cui guardare:

A: Come ? Tu non vuoi imitatori?

B: «Io non voglio che mi si imiti in qualche cosa, voglio che ognuno proponga a se medesimo qualche cosa: lo stesso che faccio io.

A: E allora –? (GS, § 255 p. 136).



## BIBLIOGRAFIA DEI TESTI CITATI

La bibliografia, organizzata secondo il sistema autore-data, comprende i titoli di letteratura secondaria a cui si è fatto riferimento con maggiore frequenza. Ove disponibile, come indicato nel testo, è stata utilizzata la traduzione italiana; mentre, in tutti gli altri casi, le traduzioni sono dell'autore.

ABBOT E. F.,  
1864 *The Philosophy of Space and Time*, in «North American Review» 99, pp. 64-116

ADAMS J.,  
1850-56 *Works*, vol. VI, a cura di F. Adams, Boston, Brown and Co

ADLER R.,  
1943 *Speaking as One Superman to Another*, in «N. Y. Times Magazine» 17

ALDERMAN H.,  
1977 *Nietzsche's Gift*, Athens, Ohio Univ. Press

ALLISON D. B., a cura di,  
1983 *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale Univ. Press

1985 *The New Nietzsche*, New York, The MIT Press

ALTIZER T. J.,  
1985 *Eternal Recurrence and Kingdom of God*, in D. B. ALLISON, *The New Nietzsche*, cit., pp. 232-246

ANDERSON R. L.,  
1995 *Overcoming Charity: the Case of Maudemarie Clark's Nietzsche on Truth and Philosophy*, in «Nietzsche Studien» 24, pp. 307-341

- ANDLER C.,  
1958 *Les précurseurs de Nietzsche*, 3 voll., Paris, Gallimard
- ANSELL-PEARSON K.,  
1987 *Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism*, in «Nietzsche Studien» 16, pp. 311-339  
1988 *The Question of F. A. Lange's Influence on Nietzsche: A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian*, in «Nietzsche Studien» 17, pp. 539-554  
1990 *Nietzsche: A Radical Challenge to Political Theory?*, in «Radical Philosophy» 44, pp. 10-19  
1991 *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge Univ. Press  
1994 *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- ANTISERI D.,  
1965 *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma, Edizioni Abete  
1975 *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy*, Roma, Città Nuova Editrice
- ARENDT H.,  
1959 *The Human Condition*, Garden City, Doubleday Anchor Books
- ARNHEIM R.,  
1981 *A Forecast of Television*, in R. ADLER (a cura di), *Understanding Television: Essays On Television as a Social and Cultural Form*, New York, Praeger
- ARROSWITH W.,  
1963 *Nietzsche on the Classics and the Classicists*, in «Airon II», pp. 2-31
- ASCHHEIM S. E.,  
1992 *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press
- BABICH B.,  
1989 *Heidegger on Nietzsche and Technology: Cadence, Concinnity, and Playing Brass*, in «Man and World» 22, pp. 3-23

- 1990 *On Nietzsche's Concinnity: An Analysis of Style*, in «Nietzsche Studien» 19, pp. 59-80  
1990a *Self-Deconstruction: Nietzsche's Philosophy as Style*, in «Soundings» 73, pp. 105-116  
1994 *Nietzsche's Philosophy of Science*, Albany, State Univ. of New York Press
- BÄUMLER A.,  
1931 *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam; trad. it. di Ingrid Stockner, *Nietzsche. Filosofo e Politico*, Padova, Edizioni Lupa Capitolina, 1983
- BAIER H.,  
1987 *Friedrich Nietzsche und Max Weber in Amerika*, in «Nietzsche Studien» 16, pp. 430-436
- BARONI C.,  
1961 *Nietzsche, éducateur de l'homme au surhomme*, Paris, Buchet
- BARRACK C. M.,  
1974 *Nietzsche's Dionysus and Apollo: Gods in Transition*, in «Nietzsche Studien» 3, pp. 113-129
- BARTH H.,  
1961 *Wahrheit und Ideologie*, Erlanbach, Rentsch  
1970 *Truth and Ideology*, Berkeley, Univ. of California Press
- BATAILLE G.,  
1989 *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*, Manchester, Manchester Univ. Press
- BAUDRILLARD J.,  
1975 *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos  
1981 *Critique of Political Economy of the Sign*, London, Heinemann
- BAUMGARTEN E.,  
1957 *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg, Winter
- BECKER C.,  
1948 *The Declaration of Independence*, New York, Alfred A. Knopf



- BEHLER D.,  
1989 *Nietzsche's View of Woman in Classical Greece*, in «Nietzsche Studien» 18, pp. 359-376  
1993 *Nietzsche and Postfeminism*, in «Nietzsche Studien» 22, pp. 355-370
- BEHLER E.,  
1996 *Nietzsche in the Twentieth Century*, in B. MAGNUS e K. M. HIGGINS, *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 281-322
- BENTLEY E.,  
1947 *The Cult of the Superman*, Hale, R. Male  
1957 *A Century of Hero-Worship: A Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche*, Boston, Beacon Press
- BERDJAEV N.,  
1977 *La concezione di Dostoevskij*, Torino, Einaudi
- BERGMANN P.,  
1987 *Nietzsche, "The Last Antipolitical German"*, Bloomington and Indianapolis, Indiana Univ. Press
- BERGOFFEN, D. B.,  
1978 *Review of Nietzsche's View of Socrates*, by Werner Dambhauser, in «Man and World» 11, pp. 216-223  
1983 *Why a Genealogy of Morals?*, in «Man and World» 16, pp. 129-138
- BLAU J.,  
1952 *Men and Movements in American Philosophy*, New York, Prentice Hall; trad. it. a cura di L. Borghi, *Movimenti e figure della filosofia americana*, Firenze, La Nuova Italia, 1957
- BLONDEL E.,  
1986 *Nietzsche's Style of Affirmation: The Metaphors of Genealogy*, in Y. Yovel, *Nietzsche as Affirmative Thinker*, cit., pp. 132-146
- BLOOM A.,  
1987 *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster

- BLUHM W.,  
1978 *Theories of Political System*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall
- BOIS H.,  
1913 *Le "retour éternel" de Nietzsche*, in «L'Année Philosophique»
- BRANN H.,  
1952 *Hegel, Nietzsche and the Nazi Lesson*, in «Humanist» 12, pp. 179-182
- BREAZEALE D.,  
1975 *The Hegel-Nietzsche Problem*, in «Nietzsche Studien» 4, pp. 146-164  
1979 *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, Atlantic Highlands, New York
- BRIDGWATER P.,  
1972 *Nietzsche in Anglosaxony: A Study of Nietzsche's Impact on English and American Literature*, Leicester, Univ. Of Leicester Press  
1978 *English Writers and Nietzsche*, in M. PASLEY (a cura di) *Imagery and Thought - A Collection of Essays*, London, Methuen, pp. 220-258
- BRINTON C.,  
1940 *The National Socialist's Use of Nietzsche*, in «Journal of the History of Ideas» 1, pp. 131-150  
1941 *Nietzsche*, New York, Harper & Row Publisher (2ª ed. 1965)
- BROSE K.,  
1990 *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, Bouvier
- BROWN N. O.,  
1966 *Love's Body*, New York, Random House
- BRUTT E. A.,  
1954 *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York

- BUCHLER J., a cura di,  
1940 *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, Harcourt, Brace and Co.
- BURCKHARDT J.,  
1922 *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, Kroner; trad. it. di E. Belli, B. Schneider, *L'arte italiana del Rinascimento*, Venezia, Marsilio, 1991
- CALDER W. M.,  
1983 *The Appraisal*, in «Nietzsche Studien» 12, pp. 214-254
- CANOVAN M.,  
1990 *On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections*, in «Political Studies» 38, pp. 5-20
- CANTOR P.,  
1982 *Friedrich Nietzsche: The Use and Abuse of Metaphor*, in D. S. MIALI (a cura di), *Metaphor: Problems and Perspectives*, New Jersey, Humanities Press, pp. 71-88
- CAPEK M.,  
1961 *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, Princeton, Van Nostrand
- CAVELL S.,  
1990 *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, La Salle
- CHATTERTON-HILL G.,  
1971 *The Philosophy of Nietzsche: An Exposition and an Appreciation*, New York, Haskell House (1ª ed. 1914)
- CIXOUS H.,  
1986 *The Laughter of Medusa*, in H. ADAMS e L. SEARLE (a cura di), *Critical Theory since 1965*, Tallahassee
- CLARK M.,  
1990 *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press
- COLMAN S. J.,  
1966 *Nietzsche as Politique et Moraliste*, in «Journal of History of Ideas» 27, pp. 549-574

- COMBEE H.,  
1974 *Nietzsche as Cosmologist: The Idea of the Eternal Recurrence as a Cosmological Doctrine and Some Aspects of Its Relations to the Doctrine of the Will to Power*, in «Interpretation» 4, pp. 38-47
- CONNOLLY W.,  
1989 *Political Theory and Modernity*, Cambridge - Massachusetts, Blackwell  
1991 *Identity/Difference: Democratic Implications of Political Paradox*, Ithaca, Cornell Univ. Press
- CONWAY D. W.,  
1988 *Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's Zarathustra as Political Irony*, «Political Theory» 16, pp. 257-280  
1989 *Overcoming the Übermensch: Nietzsche's Revaluation of Value*, in «Journal of the British Society for Phenomenology» 20, pp. 211-224  
1992 *Disembodied Perspectivism*, in «Nietzsche Studien» 21, pp. 281-289
- COOLE D.,  
1988 *Women and Political Theory*, Brighton, Harvester Press
- COPLESTON F. C.,  
1949 *Nietzsche's Idea of Man*, in «Proceedings of the Tenth Congress of Philosophy», pp. 145-147  
1975 *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture*, New York, Barnes and Noble
- CRAWFORD C.,  
1988 *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin-New York, de Gruyter  
1991 *Nietzsche's Great Style*, in «Nietzsche Studien» 20, pp. 211-237
- DANNHAUSER W. J.,  
1974 *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca, Cornell Univ. Press
- DANTO A.,  
1965 *Nietzsche as Philosopher*, New York, The McMillan Company



- DEL CARO A.,  
1993 *The Hermeneutics of Idealism: Nietzsche Versus the French Revolution*, in «Nietzsche Studien» 22, pp. 158-164
- DELEUZE G.,  
1962 *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F.; trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1992  
1983 *Nietzsche and Philosophy*, New York, McMillan  
1985 *Active and Reactive*, in D. B. ALLISON, *The New Nietzsche*, cit., pp. 80-106
- DELEUZE G. e GUATTARI F.,  
1972 *Anti-Oedipus, Capitalisme and Schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit; trad. it. di A. Fontana, *L'antiedipo*, Torino, Einaudi, 1979
- DERRIDA J.,  
1967 *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, intr. di G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1990<sup>2</sup>  
1974 *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, in «New Literary History» 6, pp. 1-75  
1978 *Esperons: les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion; trad. it. a cura di S. Agosti, *Sproni: gli Stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1991  
1987 *Otobiographies: Nietzsche and the Politics of the Proper Name*, in H. BLOOM (a cura di), *Friedrich Nietzsche*, New York, Chelsea House Publishers
- DETWILER D.,  
1990 *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, Chicago Univ. Press
- DEWS P.,  
1986 *Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity*, in «New Left Review» 157, pp. 28-44
- DILMAN I.,  
1984 *Freud and the Mind*, Oxford, Oxford Univ. Press
- DIPROSE R.,  
1989 *Nietzsche, Ethics, and Sexual Diference*, in «Radical Philosophy» 52, pp. 27-33

- DONNELLAN B.,  
1982 *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier
- ECKSTEIN W.,  
1944 *Friedrich Nietzsche and the Modern Germany*, in «The Standard» 31, pp. 44-50
- EDEN R.,  
1983 *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*, Tampa, Univ. Press of Florida
- EDMAN I.,  
1944 *The Nietzsche the Nazis don't Know*, in «N. Y. Times Magazine» 15
- ELSE G. F.,  
1965 *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press
- EMERSON R. W.,  
1876 *Lecture on the Times*, in ID., *Representative Men, Nature, Addresses and Lectures*, Boston and New York, Mifflin  
1897 *Essays 1841-1844*, Cambridge, Harvard Univ. Press; trad. it. a cura di T. Pisanti, *Natura e altri saggi*, Milano, Rizzoli, 1990  
1922 *Energia Morale. Saggi scelti*, trad. it. di G. Ferrando, Palermo, Remo Sardon Editore  
1983 *Politics*, in ID., *Essays and Lectures*, New York, Literary and Classics of United States
- EMMERICH E.,  
1933 *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Bonn, Scheur
- FERRARI ZUMBINI M.,  
1976 *Untergänge und Morgenzöten. Über Spengler und Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 5, pp. 194-254
- FERRARIS M.,  
1992 *Storia della Volontà di Potenza*, in F. NIETZSCHE, *La Volontà di Potenza*, M. Ferraris P. Kobau (a cura di), Milano, Bompiani, pp. 563-688

- FINK E.,  
1960 *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer GmbH;  
tr. it. di P. Rocco Traverso, intr. di M. Cacciari, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia, Marsilio, 1973
- FISCHER K. R.,  
1967 *Nietzsche as Philosopher*, in «Journal of Philosophy» 64,  
pp. 564-569  
1976 *Nazism as a Nietzschean "Experiment"*, in «Nietzsche Studien» 5, pp. 116-122
- FOSTER J. B.,  
1981 *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism*, Princeton, Princeton Univ. Press
- FOUILLÉE A.,  
1909 *Note sur Nietzsche et Lange: "Le retour éternel"*, in «Revue Philosophique» 67
- FOX M.,  
1973-1974 *On Unconscious Emotions*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 34
- FRYE N.,  
1957 *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, Princeton Univ. Press
- GAWRONSKY D.,  
1953 *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*, Bern, Herbert Lang
- GHYKA M.,  
1946 *Philosophy, War and Peace*, in «Personalist» 27, pp. 29-40
- GILLESPIE M. A.,  
1995 *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago, Univ. of Chicago Press
- GILLESPIE M. A. e STRONG T. B. (a cura di),  
1988 *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Chicago Univ. Press
- GILMAN S. L.,  
1980 *Nietzsches-Emersons-Lektüre: eine unbekannte Quelle*, in «Nietzsche Studien» 9, pp. 406-431

- GOLOMB J.,  
1980 *Freudian Uses and Misuses of Nietzsche*, in «American Imago» 37, pp. 371-385  
1981 *Jaspers, Man and the Nazis on Nietzsche and Freud*, in «Israelis Journal of Psychiatry and Related Sciences» 18, pp. 311-321  
1986 *Nietzsche's Phenomenology of Power*, in «Nietzsche Studien» 15, pp. 289-305
- GRAEF H.,  
1940 *From Hegel to Hitler*, in «Contemporary Review» 15, pp. 550-568
- GRAY J. G.,  
1953 *Heidegger "Evaluates" Nietzsche*, in «Journal of History of Ideas» 14, pp. 304-309
- GRIFFERO T.,  
1988 *Ciò che l'autore non sa. Su una formula tradizionale dell'ermeneutica*, in T. Griffero, F. Vercellone, E. Franzini, M. Ferraris, *Ciò che l'autore non sa*, Milano, Guerini, pp. 9-33
- GRIMM R. H.,  
1977 *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin-New York, de Gruyter  
1979 *Circularity and Self-Reference in Nietzsche*, in «Metaphilosophy» 10, pp. 289-305
- GUTMANN J.,  
1951 *The "Tremendous Moment" of Nietzsche's Vision*, in «Journal of Philosophy» 51, pp. 837-841
- HAAR M.,  
1983 *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, in «Nietzsche Studien» 12, pp. 80-110  
1985 *Nietzsche and Metaphysical Language*, in D. B. ALLISON, *The New Nietzsche*, cit., pp. 5-37
- HAASE M. L.,  
1984 *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-5*, in «Nietzsche Studien» 13, pp. 228-245



- HAERTLE H.,  
1939 *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Munich, F. Eher Nachfolger
- HARRIES K.,  
1973 *Hegel and the Future of Art*, in «Review of Metaphysics» 27, pp. 677-697
- HARRIS E.,  
1896 *Moral Evolution*, Boston-New York, Houghton Mifflin Co.
- HATAB L. J.,  
1978 *Nietzsche and Eternal Recurrence: The Redemption of Time and Becoming*, Washington, Univ. Press of America  
1982 *Mysticism and Language*, in «International Philosophy Quarterly» 22, pp. 51-64
- HAZELTON R.,  
1943 *Nietzsche's Contribution to the Theory of Language*, in «Philosophical Review» 52, pp. 47-60
- HEARNSHAW F. J. C.,  
1941 *Germany the Aggressor Throughout the Ages*, New York, E. P. Dutton
- HEIDEGGER M.,  
1961 *Nietzsche*, Pfullinger, Neske; trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1994
- HEIDEHANN I.,  
1972 *Nietzsches Kritik der Moral*, in «Nietzsche Studien» 1, pp. 95-137
- HELLER H.,  
1965 *The Artist's Journey into the Interior*, in H. HELLER, *The Artist's Journey into the Interior and Other Essays*, New York, McMillan Company, pp. 99-170  
1976 *Nietzsche in his Relation to Voltaire and Rousseau*, in J. O'FLAHERTY, T. SELLNER, R. HELM (a cura di), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. 116-125

- HELLER P.,  
1969 *Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press
- HENNIS W.,  
1987 *Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers*, in «Nietzsche Studien» 16, pp. 382-404
- HERBART J. F.,  
1816 *Lehrbuch zur Psychologie*, in *Sämmtliche Werke*, vol. IV, Aalen, 1964
- HERSHBELL J. P. e NIMIS S. A.,  
1979 *Nietzsche and Heraclitus*, in «Nietzsche Studien» 8, pp. 17-38
- HIGGINS K.,  
1987 *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple Univ. Press
- HINMAN L. M.,  
1982 *Nietzsche, Metaphor and Truth*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 43, pp. 179-199
- HOLLINGDALE R. J.,  
1996 *The Hero as Outsider*, in B. MAGNUS e K. HIGGINS, *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 71-89
- HOLLINRAKE R.,  
1982 *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, London, George Allen & Unwin
- HOULGATE S.,  
1993 *Kant, Nietzsche and the «Thing in Itself»*, in «Nietzsche Studien» 22, pp. 115-157
- HOWEY R. L.,  
1975 *Some Reflections on Irony in Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 4, pp. 36-51
- HOY D. C.,  
1986 *Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method*, in Y. YOVEL, *Nietzsche as Affirmative Thinker*, cit., pp. 23-29

- HUBBARD S.,  
1957 *Nietzsche und Emerson*, Basel, Recht Gesellsh
- HUNT L. H.,  
1991 *Nietzsche and the Origin of Virtue*, London, Routledge
- JAMES W.,  
1881 *Principles of Psychology*, vol. I, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press; trad. it. di G. C. Ferrari e A. Tamburini, *Principii di Psicologia*, Milano, Società Editrice Libraria, 1909  
1898 *Philosophical Conceptions and Pratical Results*, Berkeley Univ. of California Press  
1943 *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co.
- JANZ C. P.,  
1978 *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München-Wien, Carl Hanser, 3 voll., 1978; trad. it. a cura di M. Carpitella, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 3 voll., 1980
- JARDINE A.,  
1986 *Gynesis*, in H. ADAMS e L. SEARLE (a cura di), *Critical Theory since 1965*, Tallahassee
- JASPERS K.,  
1936 *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, de Gruyter; trad. it. e cura di L. Rustichelli, *Nietzsche*, Milano, Mursia, 1996
- JOLL J.,  
1973 *The English, Friedrich Nietzsche and the First World War*, in I. GEISS e B. J. WENDT (a cura di), «Deutschland in der Weltpolitik des 19 und 20 Jahrhunderts», Düsseldorf, Bertelsmann Universitätsverlag
- JOÓS E.,  
1987 *Poetic Truth and Trasvaluation in Nietzsche's Zarathustra*, New York, Peter Lang
- JOVANOVSKI T.,  
1991 *Critique of Walter Kaufmann's «Nietzsche's Attitude Toward Socrates»*, in «Nietzsche Studien» 20, pp. 329-358

- JÜNGE E.,  
1972 *Deus qualem Pauls creavit, dei negatio*, in «Nietzsche Studien» 1, pp. 286-296
- KARIEL H.,  
1963 *Nietzsche's Preface to Constitutionalism*, in «Journal of Politics» 24, pp. 211-255
- KAUFMANN W.,  
1948 *Nietzsche's Admiration for Socrates*, in «Journal of History of Ideas», pp. 472-491  
1950 *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton Univ. Press; trad. it. di Roberto Vigevani, *Nietzsche, Filosofo, Psicologo, Anticristo*, Firenze, Sansoni, 1974  
1968 *Tragedy and Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, pp. 191-227  
1976 *Nietzsche and the Death of Tragedy: a Critique* in J. O'FLAHERTY, T. SELLNER, R. HELM (a c. di), *Studien in Nietzsche and the Classical Traditioni*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. 234-254
- KEMAL S.,  
1992 *Nietzsche, Creativity, and the Redundancy of Literary Value*, in «Nietzsche Studien» 21, pp. 62-80
- KLAGES L.,  
1979 *Die Psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, in *Samtliche Werke*, Bonn, Bouvier
- KNIGHT A. H. J.,  
1967 *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche and Particularly of his Connection with Greek Literature and Thought*, New York, Russell & Russell (1ª ed. 1933)
- KNIGHT G. W.,  
1948 *Christ and Nietzsche*, London, Staples
- KOCH A. e PEDEN W.,  
1946 *The Selected Writings of John and John Quincy Adams*, New York, Alfred A. Knopf



- KOFMAN S.,  
 1972 *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot  
 1988 *Baubô: Theological Perversion and Feithism*, M. A. GILLESPIE e T. B. STRONG (a cura di), *Nietzsche's New Seas*, cit., pp. 175-202  
 1991 *Nietzsche's Socrates: "Who" is Socrates?*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 2, pp. 7-29
- KRELL, D. F.,  
 1986 *Postponements. Woman, Sensuality And Death in Nietzsche*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press
- KROKER A.,  
 1985 *Baudrillard's Marx*, in «Theory, Culture and Society» 3, pp. 69-84
- KÜHNEWEG U.,  
 1986 *Nietzsche und Jesus - Jesus bei Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 15, pp. 382-397
- KUENZLI R. E.,  
 1983 *The Nazi Appropriation of Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 12, pp. 428-435
- KUHN T.,  
 1962 *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Univ. of Chicago Press; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969  
 1970 *Reflections on my Critics* in I. LAKATOS and R. MUSGRAVE (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, England Univ. Press
- LACQUE-LABARTHE P.,  
 1990 *History and Mimesis*, in L. RICKELS (a cura di), *Looking After Nietzsche*, Albany, Univ. of New York Press, pp. 209-231
- LAMPERT L.,  
 1986 *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven, Yale Univ. Press
- LEA F. A.,  
 1957 *The Tragic Philosopher*, New York, Philosophical Library

- LEFEBVRE H.,  
 1939 *Nietzsche*, Paris, Editions sociales internationales
- LLOYD-JONES H.,  
 1976 *Nietzsche and the Study of Ancient World*, in J. O'FLAHERTY, T. SELLNER and R. HELM (a cura di), *Studien in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press, pp. 1-15
- LÖWITH K.,  
 1941 *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-Stuttgart, Metzler; trad. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1949  
 1978 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Felix Meiner; trad. it. e cura di Simonetta Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza, 1985
- LONG T. A.,  
 1987 *Nietzsche's Eternal Recurrence - Yet Again*, in «Nietzsche Studien» 16, pp. 437-443
- LUDOVICI A.,  
 1937 *Hitler and Nietzsche*, in «English Review» 64
- MACINTYRE A.,  
 1981 *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth Press; trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988  
 1992 *"Virtuosos of Contempt": An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas*, in «Nietzsche Studien» 21, pp. 184-210
- MAGNUS B.,  
 1978 *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington & London, Indiana Univ. Press  
 1979 *Eternal Recurrence*, in «Nietzsche Studien» 8, pp. 362-377  
 1980 *Nietzsche Mitigated Skepticism*, in «Nietzsche Studien» 9, pp. 260-267  
 1983 *Perfectibility and Attitude in Nietzsche's Übermensch*, in «Review of Metaphysics» 36, pp. 633-659

- 1986 *Nietzsche and the Project of Bringing Philosophy to an End* in Y. Yovel, *Nietzsche as Affirmative Thinker*, cit., pp. 39-57
- 1989 *Nietzsche and Postmodern Criticism*, in «Nietzsche Studien» 18, pp. 301-316
- MAGNUS B., STEWART S. e MILEUR J. P.,  
1993 *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, New York - London, Routledge
- MAGNUS B. HIGGINS K., a cura di,  
1996 *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- MANSFELD J.,  
1986 *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: Another New Document and Some Further Comments*, in «Nietzsche Studien» 15, pp. 41-58
- MATHER C.,  
1926 *The Christian Philosopher*, in *Selection from Cotton Mather*, a cura di K. B. Murdock, Harcourt, Brace and Co.
- MC EACHRAN F.,  
1945 *Nietzsche Restudied: Has he a Message for our Tim?*, in «The Hibbert Journal» 8, pp. 237-243
- 1977 *On Translating Nietzsche into English*, in «Nietzsche Studien» 6, pp. 295-299
- MCGINN R. E.,  
1975 *Culture as Prophylactic: Nietzsche's Birth of Tragedy as Culture Criticism*, in «Nietzsche Studien» 4, pp. 75-138
- MCGOVERN W. M.,  
1941 *From Luther to Hitler: The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, Boston, Houghton Mifflin
- MCINTYRE B.,  
1992 *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Förster-Nietzsche*, London, McMillan
- MCNEES J. E.,  
1960 *Nietzsche as a Political Philosopher*, Bachelor's Thesis, Harvard Univ. Press.

- MEGILL A.,  
1987 *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, Univ. of California Press
- MEHRING F.,  
1960-1966 *Gesammelte Schriften*, vol. XIII, Berlin, Dietz
- MERRIAM C. E.,  
1924 *A History of American Political Theories*, New York, The Macmillan Co.
- MILL J. S.,  
1863 *Utilitarianism*, London, Parker and Bourn
- MILLER C. A.,  
1973 *Nietzsche's "Discovery" of Dostoevskij*, in «Nietzsche Studien» 2, pp. 202-257,
- 1975 *The Nihilist as Temper-Redeemer: Dostoevskij's "Man-God" in Nietzsche's Notebooks*, in «Nietzsche Studien» 4, pp. 165-226
- 1978 *Nietzsches "Soteriopsychologie" im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus*, in «Nietzsche Studien» 7, pp. 130-149
- MILLER P., JOHNSON T. H.,  
1938 *The Puritans*, New York, American Book Co.
- MILLER P.,  
1939 *The New England Mind: the Seventeenth Century*, New York, The Macmillan Co.
- MOLES A.,  
1990 *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York, Peter Lang
- MOORE A.,  
1910 *Pragmatism and its Critics*, Chicago, Univ. of Chicago Press
- MORGAN G. A.,  
1965 *What Nietzsche Means*, New York, Harper & Row, (1<sup>a</sup> ed. 1945)



- MORRAY R. H.,  
1946 *The Individual and the State*, London, Hutchinson
- MOTSON THOMPSON R.,  
1951 *Nietzsche and the Christian Ethica*, New York, Philosophical Library
- MÜLLER-LAUTER W.,  
1971 *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, de Gruyter  
1974 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in «Nietzsche Studien» 3, pp. 1-60
- MYERS F. W. H.,  
1886-1887 *Multiplex Personality*, in «Society for Psychical Research Proceeding» 4, pp. 496-514
- NEHAMAS A.,  
1979 *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, in «American Philosophical Quarterly» 16, pp. 93-103  
1982 *Plato on Imitation and Poetry in Republic 10*, in J. MORAVCSIK e P. TENKO (a cura di), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Totowa (N. Y.), Rowman & Littlefield, pp. 47-78  
1982a *Participation and Predication in Plato's Later Thought*, in «Review of Metaphysics» 36, pp. 343-374  
1983 *Mitology. The Theory of Plot*, in J. FISHER (a cura di), *Essays on Aesthetics*, Philadelphia (PA), Temple Univ. Press, pp. 180-197  
1984 *Episteme and Logos in Plato's Later Thought*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 66, pp. 11-36  
1985 *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge, Harvard Univ. Press; trad. it. di Davide Stimilli, *Nietzsche: la vita come letteratura*, Roma, Armando, 1989  
1988 *Plato and the Mass Media*, in «The Monist» 71, pp. 214-234  
1988a *Who are "the Philosophers of the Future"?*, in R. SOLOMON, K. HIGGINS (a cura di), *Reading Nietzsche*, New York, Oxford Univ. Press  
1992 *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, in H. H. BENSON (a c. di), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York - Oxford, Oxford Univ. Press, pp. 298-316

- 1996 *Nietzsche, Modernity, Aestheticism*, in B. MAGNUS, K. HIGGINS (a c. di), *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 223-251
- NEUMANN H.,  
1976 *Superman or Last Man? Nietzsche's Interpretation of Athens and Jerusalem*, in «Nietzsche-Studien» 5, pp. 1-28  
1977 *Socrates and History: A Nietzschean Interpretation of Philosophy*, in «Nietzsche Studien» 6, pp. 64-74
- NICOLAS M.P.,  
1938 *From Nietzsche Down to Hitler*, London, William Hodge
- O'BRIEN C. C.,  
1986 *The Siege*, London, Weidenfeld and Nicolson
- O'BRIEN E. J. H.,  
1932 *Son of the Morning: A Portrait of Friedrich Nietzsche*, Harvard, Harvard Univ. Press
- OEHLER R.,  
1935 *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Leipzig, Armanen
- OLIVER K.,  
1988 *Nietzsche's Woman: the Poststructuralist Attempt to do away with Woman*, in «Radical Philosophy» 48, pp. 25-29
- OTTMANN H.,  
1987 *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York, Walter de Gruyter
- OWEN D.,  
1995 *Nietzsche Politics & Modernity*, London, SAGE Publications
- PANGLE T. L.,  
1983 *Nietzsche and Nihilism*, in «Review of Politics» 45, pp. 45-70  
1986 *The "Warrior Spirit" As An Inlet To The Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra*, in «Nietzsche Studien» 15, pp. 140-179

- PARKES G. R.,  
1991 *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, Chicago Univ. Press  
1994 *Composing the Soul*, Chicago, Univ. of Chicago Press
- PASLEY M.,  
1978 *Nietzsche's Use of Medical Terms*, in M. PASLEY (a cura di), *Nietzsche: Imagery and the Thought. A Collection of Essays*, London, Methuen, pp. 123-158
- PEIRCE C. S.,  
1871 *The Works of George Berkeley*, in «The North American Review», 113
- PERONE U.,  
1995 *Nonostante il soggetto*, Torino, Rosenberg & Sellier
- PERRY R. B.,  
1935 *The Thought and Character of William James*, Boston, Brown and Co.
- PETERS H. F.,  
1977 *Zarathustra's Sisters. The Case of Elisabeth Förster-Nietzsche*, New York, Crown Pubs
- PFEFFER R.,  
1965 *Eternal Recurrence in Nietzsche's Philosophy*, in «Review of Metaphysics» 19, pp. 276-300
- PIPPIN R. B.,  
1988 *Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, in M. A. GILLESPIE e T. B. STRONG (a cura di), *Nietzsche's New Seas*, cit., pp. 45-71
- POELLNER P.,  
1995 *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press
- PORTE J., a cura di,  
1982 *Emerson in His Journal*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- PRINZHORN H.,  
1928 *Nietzsche und das XX Jahrhundert*, Heidelberg, N. Kammann

- PÜTZ P.,  
1981 *Nietzsche and Critical Theory*, in «Telos» 50, pp. 103-114
- PUTNAM H.,  
1978 *Meaning and Moral Sciences*, London, Routledge
- REICHENBACH H.,  
1951 *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press; trad. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna, il Mulino, 1974
- RICHARDS W. W.,  
1991 *The Bible and Christian Tradition: Keys to Understanding the Allegorical Subplot of Nietzsche's Zarathustra*, New York, Peter Lang
- RIE R.,  
1952 *Nietzsche and After*, in «Journal of the History of Ideas» 13, pp. 349-369
- RORTY A. O.,  
1983 *Experiments in Philosophic Genre: Descartes Meditations*, in «Critical Inquiry» 9, pp. 545-564
- RORTY R.,  
1968 *The Linguistic Turn*, Chicago, Univ. of Chicago Press; trad. it. di S. Velotti, *La svolta Linguistica*, intr. di D. Marconi, Milano, Garzanti, 1994  
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press; trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 1986  
1982 *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press; trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli, 1986  
1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press; trad. it. di Giulia Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1990
- RUETHER R.,  
1983 *Sexism and God Talk*, Boston, Beacon Press



- RUSTICHELLI L.,  
1992 *La profondità della superficie*, Milano, Mursia
- SABINE G.,  
1973 *A History of Political Theory*, Hinsdale, Dryden Press
- SALAQUARDA J.,  
1978 *Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien» 7, pp. 236-260  
1980 *B. Magnus, Nietzsche's Existential Imperative*, in «Nietzsche Studien» 9, pp. 432-440
- SALTER W. M.,  
1917 *Nietzsche the Thinker*, New York, Frederick Ungar Publishing Co. (2<sup>a</sup> ed. 1968)
- SANDVOSS E.,  
1969 *Hitler und Nietzsche*, Göttingen-Frankfurt, Musterschmidt
- SANTANIELLO W.,  
1994 *Nietzsche, God, and the Jews*, New York, Albany Press
- SANTUCCI A.,  
1992 *Storia del pragmatismo*, Roma-Bari, Laterza
- SCHACHT R.,  
1983 *Nietzsche*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul  
1992 *On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 21, pp. 266-280  
1995 *Making Sense of Nietzsche*, Urbana-Chicago, Univ. of Chicago Press  
1996 *Nietzsche's Kind of Philosophy*, in B. MAGNUS, K. HIGGINS, *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 151-179
- SCHEUFFLER G.,  
1933 *Friedrich Nietzsche im Dritten Reich*, Erfurt, E. Scheuffler
- SCHMIDT A.,  
1973 *Praxis*, in H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER, e C. WILD (a cura di), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, München, Kösel, vol. 2, pp. 1121-1129

- SCHNEIDER H. W.,  
1947 *A History of American Philosophy*, New York, Columbia Univ. Press; trad. it. di V. Ferratini e P. Valesio, *Storia della filosofia americana*, Bologna, Il Mulino, 1962
- SCHRIFT A. D.,  
1985 *Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology*, in «Journal of the History of Philosophy» 23, pp. 371-395  
1987 *Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic*, in «Nietzsche Studien» 16, pp. 91-111
- SCHUTTE O.,  
1984 *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, Chicago and London, Univ. of Chicago Press
- SHAPIRO G.,  
1991 *Alcyone. Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, New York, Univ. of New York Press
- SILK M. S. e STERN J. P.,  
1981 *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- SIMMEL G.,  
1907 *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. di Anna Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1995
- SINI C.,  
1971 *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza
- SOKEL W. H.,  
1983 *Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche*, in «Nietzsche Studien» 12, pp. 336-342
- SPENGLER O.,  
1923 *Der Untergang des Abendlandes*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München; trad. it., J. Evola, intr. di S. Zecchi, *Il Tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda, 1991
- SPIEKERMANN K.,  
1992 *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*, Berlin, Walter de Gruyter

- STACK G. J.,  
 1979 *Review of Nietzsche's Theory of Knowledge, by Rediger H. Grimm*, in «Man and World» 12, pp. 246-256  
 1983 *Lange and Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter  
 1991 *Nietzsche's Antinomianism*, in «Nietzsche Studien» 20, pp. 109-133  
 1992 *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Athens, Ohio Univ. Press
- STAMBAUGH J.,  
 1972 *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore-London, The Johns Hopkins Univ. Press  
 1972a *Thoughts on Pity and Revenge*, in «Nietzsche Studien» 1, pp. 26-35  
 1985 *Thoughts on the Innocence of Becoming*, in «Nietzsche Studien» 14, pp. 164-178
- STATEN H.,  
 1990 *Nietzsche's Voice*, New York, Cornell Univ. Press
- STAUTH G. e TURNER B. S.,  
 1988 *Nietzsche's Dance*, New York, Basil Blackwell
- STERLING M. C.,  
 1977 *Recent Discussions of Eternal Recurrence: Some Critical Comments*, in «Nietzsche Studien» 6, pp. 261-291
- STERN A.,  
 1945 *Nietzsche and Judaism*, in «Contemporary Jewish Record» 8, pp. 31-42
- STERN J. P.,  
 1978 *Nietzsche*, Glasgow, Collins  
 1978a *Nietzsche and the Idea of Metaphor*, in M. PASLEY (a cura di), *Nietzsche: Imagery and Thought*, London, Methuen, pp. 64-82,  
 1979 *A Study of Nietzsche*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- STEVENS J.,  
 1980 *Nietzsche and Heidegger on Truth and Justice*, in «Nietzsche Studien» 9, pp. 224-239

- STRAUSS L.,  
 1963 *Natural Right and History*, Chicago, Chicago Univ. Press
- STRONG T. B.,  
 1975 *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Press  
 1990 *The Idea of Political Theory*, Notre Dame Indiana, Indiana Univ. Press  
 1992 *What have to do with Morals?: Nietzsche and Weber on Ethics and History*, in «History of the Human Sciences» 5, pp. 9-18.  
 1996 *Nietzsche's Political Misappropriation*, in B. MAGNUS, K. M. HIGGINS (a cura di), *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 119-147
- TANNER M.,  
 1986 *Organizing the Self and the World*, in «Times Literary Supplement» 16
- TAURECK B. H. F.,  
 1989 *Nietzsche und der Faschismus, Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*, Hamburg, Junius
- TAYLOR A. E.,  
 1947 *Does God Exist?*, London, McMillan
- THALBERG I.,  
 1982 *Freud's Anatomies of the Self*, in R. WOLLHEIM e J. HOPKINS (a cura di), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge Univ. Press
- THATCHER D. S.,  
 1970 *Nietzsche in England 1890-1914: The Growth of a Reputation*, Toronto, Toronto Univ. Press
- THIELE L. P.,  
 1990 *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton, Princeton Univ. Press  
 1991 *Love and Judgement: Nietzsche's Dilemma*, in «Nietzsche Studien» 20, pp. 88-108
- THOMAS R. H.,  
 1983 *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*, Manchester, Manchester Univ. Press



- TUCK R.,  
1989 *Hobbes*, Oxford, Oxford Univ. Press
- UNAMUNO Y JUGO M. de,  
1912 *Del sentimiento tragico de la vida*, Madrid, Renacimiento;  
trad. it. *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Firenze, la Voce, 1924
- VAN FRAASSEN B. C.,  
1980 *The Scientific Image*, Oxford, Claredon
- VATTIMO G.,  
1974 *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani  
1980 *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti  
1985 *La fine della modernità*, Milano, Garzanti  
1986 *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza  
1986a *Nietzsche and Contemporary Hermeneutics*, in Y. YOVEL,  
*Nietzsche as Affirmative Thinker*, cit., pp. 58-68  
1989 *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier
- VENTURELLI A.,  
1983 *Nietzsche in Berggasse 19*, Urbino, Università degli Studi  
di Urbino
- VERCELLONE F.,  
1992 *Introduzione al nichilismo*, Roma-Bari, Laterza
- VERNANT J. P.,  
1965 *Mythe et pensées chez les grecs*, Paris, Maspéro
- VITIELLO V.,  
1983 *Utopia del nichilismo*, Napoli, Guida
- VIVARELLI V.,  
1987 *Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustras  
metaphorischer Landschaft*, in «Nietzsche Studien» 16, pp.  
227-263  
1992 *L'immagine rovesciata*, Genova, Marietti
- VOEGELIN E.,  
1944 *Nietzsche, the Crisis and the War*, in «Journal of Poli-  
tics» 6, pp. 177-221  
1962 *The New Science of Politics*, Chicago, Chicago Univ. Press

- WAHL J.,  
1961 *Le problème du temps chez Nietzsche*, in «Revue de Me-  
taphysique et de Morale» 66
- WARREN M.,  
1988 *Nietzsche and Political Thought*, Massachusetts, The MIT  
Press
- WESTPHAL K. R.,  
1985 *Was Nietzsche a Cognitivist?*, in «Journal of the History  
of Philosophy» 23, pp. 343-363
- WHITLOCK G.,  
1996 *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietz-  
sche: The Untold Story*, in «Nietzsche Studien» 25, pp.  
200-220
- WILCOX J. T.,  
1975 *Truth and Value in Nietzsche*, Ann. Arbor, Univ. of Mi-  
chigan Press  
1980 *A Note on Correspondence and Pragmatism in Nietzsche*,  
in «International Studies in Philosophy» 12, pp. 77-80  
1983 *Nietzsche's Epistemology: Recent American Discussion*,  
in «International Studies in Philosophy» 15, pp. 67-77  
1986 *Nietzsche Scholarship and "The Correspondence Theory  
of Truth": The Danto Case*, in «Nietzsche Studien» 15,  
pp. 337-357
- WILLIAMS W. D.,  
1952 *Nietzsche and the French*, Oxford, Blackwall
- WINDERS J. A.,  
1991 *Gender, Theory, and the Canon*, Madison, Univ. of  
Wisconsin Press
- WOLIN S. S.,  
1962 *Politics and Vision*, Boston, Little Brown and Company
- WRIGHT C.,  
1877 *Philosophical Discussions*, New York, Holt and Co.

YACK B.,  
1986 *The Longing for Total Revolution*, Princeton, Princeton Univ. Press

YOVEL Y., (a cura di),  
1986 *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff

1986a *Nietzsche and Spinoza: amor Fati and amor Dei*, in Y. YOVEL, *Nietzsche as Affirmative Thinker*, cit., pp. 183-204

ZEITLIN I. M.,  
1994 *Nietzsche. A Re-Examination*, Cambridge, Polity Press

ZUCKERT C.,  
1985 *Nietzsche's Re-reading of Plato*, in «Political Theory» 13, pp. 213-239

## APPENDICE

### NIETZSCHE IN AMERICA, 1945/1996

La seguente bibliografia è comprensiva dei maggiori titoli (libri ed articoli) nietzschiani usciti nei paesi di lingua inglese dal 1945 al 1996.

### TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

|              |  |
|--------------|--|
| A. I.        | American Imago                                   |
| A. R. S.     | Archiv Für Rechts und Sozialphilosophie          |
| B 2          | Boundary 2. A Journal of Postmodern Literature   |
| B. H. S. GB. | Boullettin of the Hegel Society of Great Britain |
| B. J. A.     | Britisch Journal of Aesthetics                   |
| E. T.        | Educational Theory                               |
| G. F. P. J.  | Graduate Faculty Philosophy Journal              |
| G. J. P.     | Graduate Journal in Philosophy                   |
| G. L. L.     | German Life and Letters (Oxford)                 |
| G. Q.        | The German Quarterly (Philadelphia, Pa)          |
| G. R.        | The Germanic Review                              |
| H. E. I.     | History of European Ideas                        |
| H. P. Q.     | History of Philosophical Quarterly               |
| H. T.        | History and Theory                               |
| H-S.         | Hegel-Studien                                    |
| I. P. Q.     | International Philosophical Quarterly            |
| I. S.        | Idealistic Studies                               |
| Int. S. P.   | International Study in Philosophy                |
| J. A. A. C.  | Journal of Aesthetic and Art Criticism           |
| J. B. S. P.  | Journal of the British Society for Phenomenology |



J. C. A. Journal of Critical Analysis  
 J. E. The Journal of Existentialism  
 J. H. I. Journal of the History of Ideas  
 J. P. Journal of Philosophy  
 J.V. I. The Journal of the Value Inquiry  
 M. W. Man and World  
 M. L. R. The Modern Language Review  
 M. S. The Modern Schoolman  
 N. S. Nietzsche Studien  
 N. V. S. New Vico Studies  
 P. A. C. P. A. Proceeding of the American Catholic Philo-  
 sophical Association  
 P. I. Philosophical Inquiry  
 P. J. The Philosophical Journal  
 P. L. Philosophy and Literature  
 P. P. R. Philosophy and Phenomenological Research  
 P. R. Philosophy and Rhetoric  
 P. S. Philosophy of Science  
 P. T. Philosophy Today  
 P. F. Philosophy Forum  
 R. M. Review of Metaphysics  
 R. P. Research in Phenomenology  
 S. A. Q. South Atlantic Quarterly  
 S. J. P. The Southern Journal of Philosophy  
 S. T. P. Social Theory and Practice  
 SW. J. P. The Southwestern Journal of Philosophy

1945:  
 Mc Eachran F., *Nietzsche Restudied: has He a message for our Time?*, in «The Hibbert Journal» 42, pp. 237-243;

1946:  
 Copleston F. C., *The Challenge of Frederick Nietzsche*, in «Month» 182, pp. 466-470;  
 Fellner E., *Better Than Security From Want and Fear*, in «The Hibbert Journal» 44, pp. 199-203;  
 Morray R. H., *The Individual and The State*, London, Hutchinson;

1947:  
 Bentley E., *The Cult of The Superman. With an Appreciation By C. S. Lewis*, Hale, R. Male;  
 Taylor A. E., *Does God Exist?*, London, McMillan;

1948:  
 Kaufmann W., *Nietzsche's Admiration for Socrates*, in «J. H. I.» 9, pp. 472-491;  
 Knight G. W., *Christ And Nietzsche*, London, Staples;  
 Lavrin J., *Nietzsche: An Approach*, London, Methuen;  
 Reyburn H. A., *Nietzsche. The Story of A Human Philosopher*, London, Macmillan;  
 Santayana G., *Egotism In German Philosophy*, London, Dent;

1949:  
 Copleston F. C., *Nietzsche's Idea of Man*, in «Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy», pp. 195-197;  
 De Lubac H., *The Drama of Atheist Humanism*, London, Sheld & Word;

1950:  
 Bluhm H., *Nietzsche's Idea of Luther in Menschliches, Allzumenschliches*, Menasha, Publications of the Modern Language Association of America;  
 Groth J. H., *Willamowitz-Möllendorf On Nietzsche's Birth of Tragedy*, in «J. H. I.» 11, pp. 179-190;

Kaufmann W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton Univ. Press;  
 Virtanen R., *Nietzsche And The Action Française. Nietzsche's Significance For French Rightist Thought*, in «J. H. I.» XI, pp. 191-214;

1951:

Marcuse L., *Nietzsche In America*, in «S. A. Q.» 50, pp. 330-339;  
 Motson Thompson R., *Nietzsche And Christian Ethics*, London, Epworth Press;

1952:

Brann H. W., *Hegel Nietzsche And The Nazi Lesson*, in «Humanist» 12, pp. 111-115;  
 Hawton H., *The Feast of Unreason*, London, Watts;  
 Hubben W., *Four Prophets of Our Destiny: Kierkegaard, Dostoeskij, Nietzsche, Kafka*, New York, Macmillan;  
 Reinhardt K., *The Existentialist Revolt. The Main Themes And Phases of Existentialism. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel*, Milwaukee, Bruce Publishing Co.;  
 Rie R., *Nietzsche And After*, in «J. H. I.» 13, pp. 349-369;  
 Williams W. D., *Nietzsche And The French. A Study of The Influence of Nietzsche's French Reading on His Thought And Writing*, Oxford, B. Blackwall;

1953:

Bonifazi C., *Christendom Attacked: A Comparison of Kierkegaard And Nietzsche*, London, Rockcliffe Publishing Corporation;  
 Gray J. G., *Heidegger "Evaluates" Nietzsche*, in «J. H. I.» 14, pp. 304-309;

1954:

De Waelhens A., *Notes On Some Trendes In Contemporary Philosophy*, in «Diogenes» 5, pp. 39-56;  
 Gutmann J., *The "Tremendous Moment" of Nietzsche's Vision*, in «J. P.» 51, pp. 837-842;

1955:

Brandt R., *Freud And Nietzsche: A Comparison*, in «Revue de l'Université d'Ottawa» 25, pp. 225-234;  
 Copleston F. C., *St. Thomas And Nietzsche*, Oxford, Blackfriars Publications;  
 Gutmann G., *Confidence And The "Will To Power" From Isaiah To Nietzsche*, in «The Review of Religion» 19;  
 Kaufmann W., *Nietzsche And Rilke*, in «The Kenyan Review» 17, pp. 1-22;  
 Nicholls R. A., *Nietzsche In The Early Work of Thomas Mann*, Berkeley - Los Angeles, Univ. of California Press;  
 Wellek R., *A History of Modern Criticism*, London, Cape;

1956:

Bluhm H., *Nietzsche's Final View of Luther And Reformation*, Menasha, Publication of Modern Language Association of America, 71;  
 Manthey-Zorn O., *Dionysus: The Tragedy of Nietzsche*, Amherst, Amherst College Press;

1957:

Bentley E., *Century of Hero-Worship. A Study of The Idea of Heroism In Carlyle And Nietzsche, With Notes On Wagner, Spengler, Stefan George, And D. H. Lawrence*, Boston, Beacon Press;  
 Boulby M., *Nietzsche's Problem of The Artist And George's Algabal*, in «M. L. R.» 52, pp. 50-72;  
 Lea F. A., *The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche*, New York, Philosophical Library;  
 Lester J., *Friedrich Nietzsche And John Davidson: A Study In Influence*, in «J. H. I.» 18, pp. 411-429;

1958:

Cohen J., *Humanistic Psychology*, London, Allen & Unlin;

1959:

Jamil K. M., *Nietzsche And Bergson*, Rajshah, International Printing Firm;  
 Pelikan J., *Human Culture And The Holy: Essays On The True, The Good, And The Beautiful. Kierkegaard, Paul, Dostoevskij*,



- Luther, Nietzsche, Bach*, London, Student Christian Movement Press;
- Stambaugh J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag, M. Nijhoff;
- 1960:
- Beck L. W., *Six Secular Philosophers: Religious Themes In The Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James, Santayana*, New York, Harper;
- Coulter J. A., *Nietzsche And Greek Studies*, in «Greek Roman And Byzantine Studies» 3, pp. 46-51;
- Kaufmann W., *The Owl And The Nightingale: From Shakespeare To Existentialism*, London, Faber;
- Lund M., "The Single Ones", in «Personalist» 40, pp. 15-24;
- 1961:
- Cassem N. H., *The Way To Wisdom: A Biographical Study of Friedrich Nietzsche*, in «M. S.» 39, pp. 335-358;
- Mc Kenney J., *Nietzsche And The Frankenstein Creature*, in «The Dalhousie Review» 41, pp. 40-51;
- 1962:
- Lea F. A., *A Defence of Philosophy*, London;
- 1963:
- Boasson C., *On the Social And Legal Philosopher's Encounter With Nietzsche*, in «A. R. S.» 49, pp. 447-470;
- Engel S. M., *An Early Nietzsche Fragment On Language*, in «J. H. I.» 24, pp. 279-286;
- Love F. R., *Young Nietzsche And The Wagnerian Experience*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press;
- Richardson W., *Heidegger, Trough Phenomenology To Thought*, The Hague, Nijhoff;
- Strakosch H. E., *Nietzsche And Dostoevskij*, in «A. R. S.» 49, pp. 551-564;
- 1964:
- Copleston F. C., *A History of Philosophy vol. VIII: Fichte To Nietzsche*, Westminster, The Newman Press;

- Danto A., *Nietzsche*, in «A Critical History of Western Philosophy», pp. 384-401;
- Heller E., *Nietzsche. 3 Essays*, Frankfurt, Suhrkamp;
- Kaufmann W., *Nietzsche Between Homer And Sartre. Five Treatments of The Orestes Story*, in «Revue Internationale de Philosophie» 18, pp. 50-73;
- *Nietzsche In The Light of His Suppressed Manuscripts*, in «J. H. P.» 2, pp. 205-225;
- Kimpel B. F., *An Analysis of Friedrich Nietzsche's Beyond Good And Evil*, Boston, Student Outlines Co.;
- Lönning P., *The Dilemma of Contemporary Theology Prefigured In Luther, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche*, New York, Humanities Press;
- McEvilly W., *Nietzsche's Prescription For Sick Art*, «Personalist» 35, pp. 227-234;
- Roubiczki P., *Existentialism: For And Against*, Cambridge, Cambridge Univ. Press;
- Sherover E., *Nietzsche: On Yea- And Nay-Saying*, in «J. E.» 5, pp. 423-427;
- Stambaugh J., *Das Gleiche in Nietzsche Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen*, in «Revue Internationale de Philosophie» 18, pp. 50-73;
- Stavrou C. N., *Whitman And Nietzsche. A Comparative Study of Their Thought*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press;
- 1965:
- Brann H. W., *A Replay To Walter Kaufmann*, in «J. P.» 3, pp. 65-73;
- Brinton C., *Nietzsche*, New York, Harper & Row Publisher (1<sup>st</sup> ed. 1941);
- Copleston F.C., *A History of Philosophy vol. VII: Modern Philosophy, Part 2: Schopenhauer To Nietzsche*, Garden City, Doubleday;
- Danto A., *Nietzsche As Philosopher*, New York, McMillan;
- Dev G. C., *Role of Will In Modern Philosophy*, in «Pakistan Philosophical Congress» 12, pp. 242-253;
- Friedman M., *Friedrich Nietzsche: Father of Atheist Existentialism*, in «J. E.» 6, pp. 269-277;
- Harper R., *The Seventh Solitude. Man's Isolation In Kierkegaard, Dostoevskij And Nietzsche*, Baltimore, Johns Hopkins Press;

Hayes D. G., *Nietzsche's Eternal Recurrence. A Prelude To Heidegger*, in «J. E.» 6, pp. 189-196;  
 Hollingdale R. J., *Nietzsche. The Man And His Philosophy*, Baton Rouge, La. State Univ. Press;  
 Kuspit D., *Nietzsche's Conception of Monumental History*, in «Archiv für Philosophie» 13, pp. 95-115;  
 Morgan G. A., *What Nietzsche Means*, New York, Harper & Row, (1<sup>st</sup> ed. 1942);  
 Pfeffer R., *Eternal Recurrence In Nietzsche's Philosophy*, in «R. M.» 19, pp. 276-300;  
 Rogers R., *The Moral Philosophy of Nietzsche*, in «Personalist» 34, pp. 18-37;  
 Rudolph A., *Nietzsche's Heraclitus*, in «Revista brasileira de Filosofia» 15, pp. 311-321;

1966:  
 Cole R., *The Ethical Foundations of Rudolf Binding's Gentleman-Concept*, The Hague, Mouton;  
 Colman S. J., *Nietzsche As Politique Et Moraliste*, in «Journal of History of Ideas» 27, pp. 549-574;  
 Driscoll G., *Nietzsche And Eternal Recurrence*, in «Personalist» 33, 461-474;  
 Heller P., *Dialectics And Nihilism. Essays On Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press;  
 — *The Artist's Journey In To The Interior And Other Essays*, London, Secker & Warburg;

1967:  
 Abenheimer K. H., *Rilke and Nietzsche*, in «P. J.» 4, pp. 95-106;  
 Collins J., *A Kantian Critique of The God-Is-Dead Theme*, in «The Monist» 51, pp. 536-558;  
 Copleston F. C., *Foreground And Background in Nietzsche*, in «R. M.» 21, pp. 506-523;  
 Dyck J. W., *Nietzsche*, Waltham (Mass.), Blaisdell Pub. Co.;  
 Knight A. H. J., *Same Aspects of The Life And Work of Nietzsche, And Particularly of His Connections With Greek Literature And Thought*, New York, Russell & Russell;  
 Lösel F. A. G., *Nietzsche's "Venice": An Interpretation*, in «Hermathena» 105, pp. 60-73;

Lubomir G., *The Challenge of Nietzsche*, in «Thought» 42, pp. 52-68;  
 Mencken H. L., *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Washington (N. Y.), Kennikat Press;  
 Pfeffer R., *The Problem of Truth In Nietzsche's Philosophy*, in «Personalist» 32, pp. 5-24;  
 Roberts W. F., *Nietzsche's Humanism*, in «The Humanist» 27, p. 54;  
 Stack G. J., *Nietzsche And The Phenomenon of Value*, in «Proceeding VII<sup>th</sup> inter-American Congress Philosophy» 2, pp. 361-386;

1968:  
 Binion R., *Frau Lou. Nietzsche's Wayward Disciple*, Princeton, Princeton Univ. Press;  
 Bradley F. H., *The Presuppositions of Critical History*, Chicago, Quadrangle Books;  
 Brett-Evans D. (a cura di), *Makers of The Twentieth Century. Marx, Nietzsche, Freud*, Englewood Cliffs (N. Y.), Prentice-Hall;  
 Cooper J. C., *The Roots of The Radical Theology*, London;  
 Gerber R., *Nietzsche: Reason As Power For Humanism*, in «P. T.» 12, pp. 75-92;  
 Heller O., *Prophets of Dissent. Essays On Moeterlinck, Strindberg, Nietzsche And Tolstoy*, Port Washington (N. Y.), Kennikat Press;  
 LaValley A. J., *Carlyle And The Idea of The Modern. Studies In Carlyle's Prophetic Literature And Its Relation To Blake, Nietzsche, Marx, And Others*, New Haven - London, Yale Univ. Press;  
 Salter W. M., *Nietzsche The Thinker. A Study*, New York, Frederick Ungar, (1<sup>st</sup> ed. 1917);  
 Stack G. J., *Nietzsche And The Phenomenology of Value*, in «Personalist» 49, pp. 78-102;  
 Zimmerman R., *On Nietzsche*, in «P. P. R.» 29, pp. 247-281;

1969:  
 Green M., *Emile, Sophy And Nietzsche's Prophetic Madman*, in «Social Research» 36, pp. 53-74;



Hillesheim J. W., *Action And Solitude. A Nietzschean View*, in «E. T.» 19, pp. 362-377;  
 Kaufmann W., *The Origin of Justice*, in «R. M.» 23, pp. 209-239;  
 Rosenstein L., *Metaphysical Foundations of The Theory of Tragedy In Hegel And Nietzsche*, in «J. A. A. C.» 28, pp. 621-633;  
 Rudolph A. W., *Nietzsche: Buddhism And Nihilism And Christianity*, in «P. T.» 13, pp. 36-42;  
 Sallis J. C., *Nietzsche's Homecoming*, in «M. W.» 2, pp. 108-116;  
 — *Nietzsche And The Problem of Knowledge*, in «Toulane Studies in Philosophy» 18, pp. 105-122;  
 Stack G., *The Being of The Work of Art In Heidegger*, in «P. T.» 13, pp. 159-173;

1970:

Beatty J., *Zarathustra: The Paradoxical Ways of The Creator*, in «M. W.» 3, pp. 64-74;  
 Busi F., *André Suarès On Nietzsche's Myth of The Eternal Return*, in «French Review» 43;  
 Christensen D. E. (a cura di), «Hegel's Unhappy Consciousness» And Nietzsche's «Slave Morality», in Id., *Hegel And Philosophy of Religion*, The Hague, Nijhoff, pp. 125-141;  
 Ellerman C. P., *Nietzsche's Madness. Tragic Wisdom*, in «A. I.» 27, pp. 338-257;  
 Ginsberg R., *On Law And Disorder: The Place of Political Philosophy In Politics*, in «Philology Forum» 8, pp. 31-53;  
 Kline G. L., «Nietzschean Marxism» In Russia, in «Boston College Studies In Philosophy» 2, pp. 66-183;  
 Magnus B., *Heidegger's Metahistory of Philosophy. Amor Fati, Being, And Truth*, The Hague, Nijhoff;  
 Mooney E. F., *Nietzsche And The Dance*, in «P. T.» 14, pp. 38-43;  
 Neumann H., *Law And Human Condition*, in «The Philosophical Forum» 8, pp. 3-27;  
 Nicolas M. P., *From Nietzsche Down To Hitler*, Port Washington, Kennikat Press;

Rosenstein L., *Metaphysical Foundations of The Theories of Tragedy In Hegel And Nietzsche*, in «J. A. A. C.» 28, pp. 521-533;  
 Sallis J., *The Play of Tragedy*, in «Tulane Studies in Philosophy» 19, pp. 89-108;  
 Sefler G. F., *Nietzsche And Dostoevskij On The Meaning of Suffering*, in «Religious Humanism» 4, pp. 145-150;  
 Solomon R., *Nietzsche As Analytic Philosopher*, in «M. S.» 49, pp. 263-266;  
 Thatcher D. S., *Nietzsche In England, 1890-1914. The Growth of A Reputation*, Toronto, Univ. of Toronto Press;  
 Warnock M., *Existentialism*, London, Oxford Univ. Press;  
 Wilcox J. T., *Elements of Irrationalism In Nietzsche's Metaethics*, in «J. P.» 67, p. 825;  
 Zetterbaum M., *Self And Political Order*, in «Interpretation» 2, pp. 233-246;

1971:

Alderman H., *Heidegger On The Nature of Metaphysics*, in «J. B. S. P.» 2, pp. 12-22;  
 Beck L. W. (a cura di), *Proceedings of The Third International Kant Congress: Held At Univ. of Rochester, March 30 April 4, 1970*, Dordrecht, Reidel;  
 Chatterton-Hill G., *The Philosophy of Nietzsche. An Exposition And An Appreciation*, (reprint of the 1914 ed.), New York, Haskell House;  
 Furness R., *Nietzsche And Empedocles*, in «J. B. S. P.» 2, pp. 91-94;  
 Haar M., *Nietzsche And Metaphysical Language*, in «M. W.» 4, pp. 359-395;  
 Hems J. M., *The Limits of Decision*, in «P. P. R.» 31, pp. 527-539;  
 Larvin J., *Nietzsche. A Biographical Introduction*, London, Studio Vista;  
 Ludovici A. M., *Nietzsche And Art*, (reprint of 1911 ed.), New York, Haskell House;  
 Magnus B., *Nihilism, Reason, And The "Good"*, in «R. M.» 25, pp. 292-310;

O'Flaherty J. C., *Socrates In Human's Socratic Memorabilia And Nietzsche's Birth of Tragedy: A Comparison*, in «Philomathet», pp. 306-329;

Pashman J., *The Pale Criminal* [Nietzsche; N.d.A.], in «M. W.» 4, pp. 169-173;

Rudolph A. W., *Aspects of Jung's Interpretation of Nietzsche*, «Ita-Humanidades» 7, pp. 11-32;

Sasso J., *The Existential Nietzsche*, in «The Journal of Critical Analysis» 3, pp. 72-84;

Strong B., *Images of Nietzsche In America 1900-1970*, in «S. A. Q.» 70, pp. 737-743;

Tursman R., *Nietzsche Contra Idealism*, in «I. S.» 1, pp. 160-171;

West E. J. N., *Nietzsche: Concepts Without Shrines*, in «The Journal of Critical Analysis» 3, pp. 72-84;

1972:

Alderman H., *Nietzsche's Masks*, in «I. P. Q.» 12, pp. 365-388;

Bridgwater P., *Nietzsche In Anglosaxony. A Study of Nietzsche's Impact On English And American Literature*, Leicester, Leicester Univ. Press;

Clark O., *The Optics of Nothingness*, in «P. T.» 16, pp. 243-259;

Clegg J. S., *Nietzsche's Gods In The Birth of Tragedy*, «J. H. P.» 10, pp. 431-438;

Gilman S. L., "Braune Nach": *Friedrich Nietzsche's Venetian Poems*, in «N.S.» 1, pp. 246-260;

Krell D. F., *Towards An Ontology of Play*, in «R. P.» 2, pp. 63-93;

Love F. R., *Prelude To A Desperate Friendship: Nietzsche And Peter Gast In Basel*, in «N. S.» 1, pp. 261-285;

Magnus B., *Nietzsche's Eternalistic Counter-Myth*, in «R. M.» 26, pp. 604-616;

Pfeffer R., *Nietzsche Disciple of Dionysus*, Lewisburg, Bucknell Univ. Press;

Sallis J., *Nietzsche's Underworld of Truth*, in «P. T.» 16, pp. 12-19;

Sefler G. F., *Nietzsche, Humanism And Violence*, in «Religious of Humanism» 6, pp. 174-177;

Stambaugh J., *Thoughts On Pity And Revenge*, in «N. S.» 1, pp. 27-35;

— *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press;

Wilcox J. T., *Elements of Irrationalism In Nietzsche's Metaethics*, in «P. P. R.» 33, pp. 227-240;

1973:

Alderman H., *Nietzsche's Nachlass: A Reply To Henry Walter Brann*, in «I. P. Q.» 13, pp. 551-552;

Barrack C. M., *Nietzsche's Dionysus And Apollo: Goods In Transition*, in «N. S.» 2, pp. 115-129;

Bergner J., *Stirner, Nietzsche, And The Critique of Truth*, in «J. H. I.» 11, pp. 523-534;

Bertman M. A., *Hermeneutic in Nietzsche*, «J. V. I.» 7, pp. 254-260;

— *Nietzsche And The State: Paideia And War*, in «Systematics» 11, pp. 54-59;

Brann H. W., *Nietzsche's Nachlass: Remarks On Alderman's Nietzsche's Masks*, in «I. P. Q.» 13, pp. 271-273;

Clark J., *The Problem of Fundamental Ontology*, Vol. II, Toronto, Limits;

Helm B. P., *The Critical Philosophy And The Royce-Bradley Dialogue*, in «J. H. P.» 11, pp. 229-236;

Herrmann R. D., *Art, Technology, And Nietzsche*, in «J. A. A. C.» 32, pp. 95-102;

Hillesheim J. W., *Nietzsche's Agonistes*, in «E. T.» 23, pp. 115-129;

Hollingdale R. J., *Nietzsche*, London - Boston Mas., Routledge & Kegan Paul;

Hollinrake R., *Wagner And Nietzsche: The Triumphed Episode*, in «N. S.» 2, pp. 196-202;

Howey R. L., *Heidegger And Jaspers On Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's And Jasper's Interpretations of Nietzsche*, The Hague, Martinus Nijhoff;

Keaton A. E., *The Force of Nietzsche's Criticism of Christianity*, in «Journal of Thought» 8, pp. 78-81;

Layton M. R., *In Defence of Hece Homo*, in «Gnosis» 1, pp. 82-88;



- Larvin J., *Nietzsche And The Modern Consciousness. A Psycho-Critical Study*, (Reprint of the 1922 ed.), New York, Haskell House;
- Magnus B., *Nietzsche's Eternalistic Counter-Myth*, in «R. M.» 26, pp. 604-616;
- Miller C. A., *Nietzsche's "Discovery" of Dostoevskij*, in «N. S.» 2, pp. 202-257;
- *Nietzsche's "Daughters of The Desert": A Reconsideration*, in «N. S.» 2, pp. 157-195;
- Nelson D. F., *Nietzsche, Zarathustra, And Jesus Redivivus: The Unholy Trinity*, «G. R.» 48, pp. 175-188;
- Nielsen K., *Nietzsche As A Moral Philosopher*, in «M. W.» VI, pp. 182-205;
- Reinhardt K. F., *Nietzsche: A Review Article* (Nietzsche: Disciple of Dionysus), in «Thomist» 27, pp. 227-240;
- Rosenow E., *What Is Free Education? The Educational Significance of Nietzsche's Thought*, in «E. T.» 28, pp. 354-370;
- Sacht R., *Nietzsche and Nihilism*, in «J. H. P.» 11, pp. 65-90;
- Seigfried H., *Law, Regularity And Sameness: A Nietzschean Account*, «M. W.» 6, pp. 372-382;
- Show D., *The Survival of Tragedy: Dostoevskij's "The Idiot"*, in «Dialogues» 16, pp. 8-13;
- Solomon R. (a cura di), *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books;
- Strauss L., *Note On The Plan of Nietzsche's Beyond Good And Evil*, in «Interpretation» 3, pp. 97-113;
- Thatcher D. S., *Nietzsche And Byron*, in «N. S.» 2, pp. 130-151;
- Vetter A., *Nietzsche* (Reprint of 1926 edition), Nendeln, Kraus;
- Wallance K., *Nietzsche's And Wittgenstein's Perspectivism*, in «SW. J. P.» 4, pp. 101-107;
- Welch C., *The Sense of Language*, The Hague, Nijhoff;
- 1974:
- Bertman M. A., *Truth As Mythic Coulisse In Nietzsche*, in «P. T.» 18, pp. 41-46;
- Blitz M., *Nietzsche And Political Science. The Problem of Politics*, in «Symposium» 1, pp. 74-85;

- Breazeale J. D., *The Word, The World, And Nietzsche*, in «P. F.» 6, pp. 301-320;
- Brody L. H., *Nietzsche's "Fictionalism". Dialogue*, in «Journal of Phi Sigma Tau» 17, pp. 301-320;
- Byrum S., *The Concept of Child's Play In Nietzsche's of The Three Metamorphoses. Kinesis*, in «G. J. P.» 6, pp. 127-134;
- Combie J. H., *Nietzsche As Cosmologist: The Idea of The Eternal Recurrence As A Cosmological Doctrine and Some Aspects of Its Relation To The Doctrine of The Will To Power*, in «Interpretation» 4, pp. 175-195;
- Dannhauser W. J., *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca (N. Y.), Cornell Univ. Press;
- Dillon M. C., *Nietzsche: Deception And Authenticity*, in «J. V. I.» 8, pp. 215-224;
- Erler E. J., *Nietzsche And The Philosophic Tradition*, in «M. S.» 51, pp. 223-230;
- Fletcher D., *Self-Realization and Human Freedom. Rousseau and Nietzsche*, in «Research Studies» 42, pp. 104-111;
- Green E. H., *Blueprint For Utopia. The Political Ideas of Nietzsche And D. H. Lawrence*, in «Renaissance and Modern Studies» 18, pp. 141-161;
- Hinman L. M., *Nietzsche's Philosophy of Play*, in «P. T.» 18, pp. 106-124;
- Kaufmann W., *Nietzsche And Existentialism*, in «Symposium» 1, pp. 7-16;
- Kennedy J. M., *Nietzsche* (Reprint of the 1914 ed.), New York, Haskell House;
- May R., *Nietzsche's Contribution To Psychology*, in «Symposium» 1, pp. 58-67;
- McDonald C., *Nietzsche's Theory of Revenge*, in «The Undergraduate Journal of Philosophy» 6, pp. 33-41;
- Parson K. P., *Nietzsche and Moral Change*, in «Feminist Studies» 2, pp. 57-76;
- Schacht R., *Philosophy As Linguistic Analysis. A Nietzschean Critique*, in «Philosophical Studies» 25, pp. 153-171;
- Schiarff R., *Nietzsche And The "Use" of History*, in «M. W.» 7, pp. 67-77;
- Smith P. C., *Heidegger's Break with Nietzsche And The Principle of Subjectivity*, in «M. S.» 52, pp. 227-248;

Stambaugh J., *Nietzsche Today*, in «Symposium» 1, pp. 86-93;  
 Sutton C., *The German Tradition In Philosophy*, London;  
 Weideman A. J., *The Nietzschean Superdog*, in «Philosophia Reformata» 39, pp. 66-76;

1975:

Buker A., *The Ethico-Religious Essence of The Nietzsche-Wagner Rift*, in «Music and Man» 1, pp. 277-291;  
 Copleston F. C., *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture*, New York, Barnes & Noble Book;  
 Dauer D. W., "Nietzsche And The Concept of Time", in Fraser J. T., Lawrence N. (a cura di), *The Study of Time*, Berlin - New York, Springer;  
 de Man P., *Action And Identity In Nietzsche*, in «Nuova Corrente» 68-69, pp. 570-584;  
 Frisby S., *Woman And Will To Power*, in «Gnosis» 1, pp. 1-10;  
 Gliman S. L., *Incipit Parodia: The Function of Parody In The Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche*, in «N. S.» 4, pp. 52-74;  
 Hamburger M., *Reason And Energy: Studies In German Literature*, London, Weidenfeld e Nicolson;  
 Hollinrake R., *A Note On Nietzsche's Goudellied*, in «N. S.» 4, pp. 139-145;  
 Hollinrake R., Ruter M., *Nietzsche's Sketchers For The Poem Oh Mensch! Gieb Act*, in «N. S.» 4, pp. 279-283;  
 Howey R. L., *Some Reflections On Irony In Nietzsche*, in «N. S.» 4, pp. 36-51;  
 Ihde D., Zaner R. M. (a cura di), *Dialogues In Phenomenology*, The Hague, Nijhoff;  
 Jones W. T., *A History of Western Philosophy: Kant And Nineteenth Century*, vol. IV, New York, Harcourt Brace Javanovich;  
 Knight T. S., *Chisholm's Defense of The Observability of The Self*, in «J. C. A.» 6, pp. 13-21;  
 Krell D. F., *Nietzsche in Heidegger's Kehre*, in «S. J. P.» 13, pp. 197-204;  
 Levinson D., *Logic In Contingency. The Origin of Truth In Merleau-Ponty With Constant Reference To Nietzsche*, in «G. F. P. J.» 5, pp. 132-141;  
 Mcainsh N., *Nietzsche In Australia. A Literary Inquiry in to a Nationalistic Ideology*, Munich;

McBride J., *Christianity, Metaphysics and Alienation in Contemporary Atheist Humanism: Friedrich Nietzsche and St. Thomas Aquinas*, in «Irish Theological Quarterly» 38, pp. 50-64;  
 McGinn R. E., *Culture As Prophylactic: Nietzsche's Birth of Tragedy As Culture Criticism*, in «N. S.» 4, pp. 75-138;  
 Miller C. A., *The Nihilist As Temper-Redeemer. Dostoevskij's "Man-God" in Nietzsche's Notebooks*, in «N. S.» 4, pp. 165-226;  
 Palmer R. E., *Toward A Postmodern Imperative Self-Awareness*, in «Journal of Religion» 55, pp. 373-326;  
 Parush A., *Nietzsche On The Skeptic's Life*, in «R. M.» 29, pp. 523-542;  
 Reichert H. W., *Friedrich Nietzsche's Impact On Modern German Literature: Five Essays*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press;  
 Schacht R., *Hegel And After: Studies In Continental Philosophy Between Kant And Sartre*, London, Feller & Simons;  
 Seigfried C. H., *Why Are Some Interpretations Better Than Others*, in «New Scholas» 49, pp. 140-161;  
 Sharp A. M., *Education And Culture. A Nietzschean Perspective*, in «Humanitas. Journal of the Institute of Man» 11, pp. 291-311;  
 — *Nietzsche's View of Sublimation In The Educational Process*, «The Journal of Educational Thought» 2, pp. 98-106;  
 Singh R., *A Comparative Study of The Philosophy of Friedrich Nietzsche And Herbert Marcuse With Regard To Their Attitudes Towards The Culture of Their Particular Epochs*, in «Humanitas» 3, pp. 93-95;  
 Strong T. B., *Friedrich Nietzsche And The Politics of Transfiguration*, Berkeley, Univ. of California Press;  
 Thatcher D. S., *Musical Setting of Nietzsche Texts. An Annotated Bibliography*, in «N. S.» 4, pp. 86-93;  
 Wurzer W. S., *Nietzsche's Dialectic of Intellectual Integrity: A Paradigmatic Study*, in «S. J. P.» 13, pp. 235-245;  
 Zaner R. M., Ihde D., "Same Perplexities In Nietzsche", in *Dialogues In Phenomenology*, The Hague, Nijhoff, pp. 270-271;



- Zimmerman M., *Heidegger On Nihilism And Technique*, in «M. W.» 18, pp. 394-414;
- 1976:
- Barnes H., *Apotheosis And Deification In Plato, Nietzsche And Huxley*, in «P. L.» 1, pp. 3-24;
- Cunningham N., *Nietzsche's Conception of Freedom: A Reappraisal*, in «Religious Humanism» 10, pp. 168-172;
- Dupré L., *Secularism And The Crisis of Our Culture*, in «Thought» 51, pp. 271-281;
- Gliman B. L., *Nietzschean Parody*, Bonn, Bouvier;
- Heller E., *The Poet's Self And The Poem. Essays On Goethe, Nietzsche, Rilke And Thomas Mann*, London, The Athlone Press of the Univ. of London;
- Huett R., *Nietzsche And Bergson. A Discursive Dialogue*, in «Midwest Journal of Philosophy» 4, pp. 30-34;
- Jensen P. K., *Nietzsche And Liberation. The Prelude To A Philosophy of The Future*, in «Interpretation» 6, pp. 79-106;
- Kaufmann W., *Existentialism, Religion And Death: 13 Essays*, Bergenfield, New Ameri;
- Krell D. F., *Heidegger, Nietzsche, Hegel. An Essay In Decensional Reflection*, in «N. S.» 5, pp. 255-262;
- *Art And Truth In Raging Discord. Heidegger And Nietzsche On The Will To Power*, in «B 2» 2, pp. 379-392;
- Long T. A., *Nietzsche And Eternal Recurrence*, «Personalist» 67, pp. 364-369;
- McBride J., «Christianity, Ethics And Alienation In Contemporary Atheistic Humanism: Friedrich Nietzsche And Thomas Aquinas», in BERLINSKI (a cura di), *Philosophy And Totality*, Port Washington, Alfred Pub. Co.;
- Neumann H., *Superman Or Last Man? Nietzsche's Interpretation of Athens And Jerusalem*, in «N. S.» 5, pp. 1-28;
- O'Flaherty J. and others, *Studies In Nietzsche And Classical Tradition*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press;
- Rethy R. A., *The Decartes Motto To The First Edition Of Menschliches, Allzumenschliches*, in «N. S.» 5, pp. 289-297;
- Robbins L., *Zarathustra And The Magician or, Nietzsche Contra Nietzsche. Same Difficulties In The Concept of The Overman*, in «M. W.» 9, pp. 175-195;

- Stacklberg R., *The Role of Heinrich Von Stein In Nietzsche's Emergence As A Critic of Wagnerian Idealism And Cultural Nationalism*, in «N. S.» 5, pp. 178-193;
- Staden H., *Nietzsche And Marx On Greek Art And Literature*, in «Dedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science» 54, pp. 75-96;
- Thatcher D. S., *Musical Setting of Nietzsche Texts: An Annotated Bibliography (II)*, in «N. S.» 5, pp. 355-383;
- Ungar S., *Parts And Hole: Heraclitus / Nietzsche / Blanchot*, in «Substance. A Review of Theory and Literary Criticism» 14, pp. 126-141;
- Zimmerman M. E., *A Comparison of Nietzsche Overman And Heidegger's Authentic Self*, in «S. J. P.» 14 pp. 213-231;
- Zuckert C., *Nature, History, And The Self: Friedrich Nietzsche's Untimely Considerations*, in «N. S.» 5, pp. 55-82;
- 1977:
- Alderman H., *Nietzsche's Gift*, Athens Ohio, Ohio Univ. Press;
- Allison D. B. (a cura di), *The New Nietzsche*, New York, Dell. Pub. Co.;
- Dauenhauer B. P., *Heidegger, The Spokesman For Dweller*, in «S. J. P.» 15, pp. 189-199;
- Davies R. D., *Nietzsche in Russia 1892-1917. A Preliminary Bibliography*, in «Germano-Slavica» 2, pp. 201-220;
- Emad P., *Heidegger's Value-Criticism and Its Bearing on The Phenomenology of Values*, in «R. P.» 17, pp. 190-208;
- Fischer K. R., *Nazism As A Nietzschean "Experiment"*, in «N. S.» 6, pp. 116-122;
- Gliman S. L., *Nietzsche's Reading On The Dyonisian: From Nietzsche's Library*, in «N. S.» 6, pp. 292-294;
- Grimm R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin - New York, de Gruyter;
- Harris E. E., *Atheism and Theism*, in «Tulone Studies in Philosophy» 26, pp. 1-57;
- Hasterson P., *Is Atheism Now A Problem?*, in «Hermathema», pp. 26-33;
- Hinman L. M., *Nihilism And Alienation In Marx And Nietzsche*, in «P. T.» 21, pp. 90-100;



Hishra S. B., *Values. Subjective Or Objective*, in «Indian Philosophy Quarterly» 4, pp. 1-10;

Holt E. K., *Nietzsche's View of History And Art*, in «Religious Humanism» 11, pp. 80-88;

Kaniowski W., *Friedrich Nietzsche: The Autonomies of European Humanism*, in «Dialectics And Humanism» 4, pp. 157-164;

Kensen P. K., *Nietzsche And Liberation: The Prelude To A Philosophy of The Future*, in «Interpretation» 6, pp. 79-106;

Love F. R., *Nietzsche's Quest For a New Aesthetic of Music: "Die allegrösste Symphonie", "grosser Stil", "Musik des Studens"*, in «N. S.» 6, pp. 154-194;

McEachram F., *On Translating Nietzsche into English*, in «N. S.» 6, pp. 295-299;

Mc Evoy J. (a cura di), *Philosophy And Totality*, Belfast, Queen's Univ. Press;

Murchland B., *The Teaching of Existentialism*, in «P. T.» 21, pp. 227-240;

Neumann H., *Socrates And History: A Nietzschean Interpretation of Philosophy To The Memory of Nietzsche's Only Student, Heidegger*, in «N. S.» 6, pp. 64-74;

Newman J., *On Avoiding The Agony of Don Manual*, in «Revue de l'Universite d'Ottawa» 47, pp. 377-384;

Norton D. L., *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*, Guildford, Princeton Univ. Press;

Perkins R., MA 628. *Preliminary Analysis of The Aphorism And Its Precursors*, in «N. S.» 6, pp. 205-239;

Peters H. F., *Zarathustra's Sister. The Case of Elisabeth And Friedrich Nietzsche*, New York, Crown Pubs;

Pletsch C. E., *History And Friedrich Nietzsche's Philosophy of Time*, «H. T.» 16, pp. 30-39;

Reinhardt K., *Nietzsche's Lament Of Adriane*, in «Interpretation» 6, pp. 204-224;

Ryan M., *The Act (on Nietzsche's Ecce Homo)*, in «Glyph 2» Johns Hopkins Textual Studies;

Sussman H. (a cura di), *Glyphz*, Baltimore - London The Johns Hopkins Univ. Press, pp. 64-87;

Schneider C. G., *"The Reddened Cheek". Nietzsche On Shame*, in «P. T.» 21, pp. 21-31;

Slote M. A., *A Morality And Ignorance*, in «J. P.» 74, pp. 745-767;

Stambaugh J., *Thoughts on A Nachlass Fragment From Nietzsche*, in «N. S.» 6, pp. 195-204;

— *Nietzsche On Creativity And Decadence*, in «P. T.» 21, pp. 32-41;

Sterling M. C., *Recent Discussion of Eternal Recurrence: Some Critical Comments*, in «N. S.» 6, pp. 261-291;

Thatcher D. S., *Eagle and Serpent in Zarathustra*, in «N. S.» 6, pp. 240-260;

Veyne P., *Ideology According To Marx And According To Nietzsche*, in «Diogenes» pp. 80-102;

Westphal M., *Nietzsche And Phenomenological Ideal*, in «Monist» 60, pp. 278-288;

Zimmerman M. E., *Heidegger And Nietzsche On Authentic Time*, in «Cultural Hermeneutics» 4, pp. 239-264;

1978:

Antosik S. J., *The Question of Elites. An Essay On The Cultural Elitism of Nietzsche*, George And Hesse, Bern - Frankfurt, Lang;

Ausmus H. J., *Nietzsche and Eschatology*, in «The Journal of Religion» 58, pp. 347-364;

Behler E., *Nietzsche's Challenge To Romantic Humanism*, in «Canadian Review of Comparative Literature» 5, pp. 30-35;

Bernett J. O., *Nietzsche And The Impurity of Value*, in «The New Scholasticism» 52, pp. 518-536;

Castle A. L., *Dewey And Nietzsche: Their Alethiology Compared*, in «SW. P. S.» 3, pp. 25-29;

Cohen S., *Structuralism And The Writing of Intellectual History*, in «H. T.» 17, pp. 175-206;

Conlon J. J., *Nietzsche's Overman And Christ Like Love*, in «M. S.» 56, pp. 321-339;

Dilworth D. A. Silverman H. J., *A Cross-Cultural Approach To the De-Ontological Self Paradigm*, in «Humanist» 61, pp. 82-95;

Donadio S., *Nietzsche, Henry James And The Artistic Will*, London - New York, Oxford Univ. Press;



Gedo J. E., *Nietzsche And The Psychology of Genius*, in «A. I.» 35, pp. 77-91;  
 Hatab L. J., *Nietzsche And The Eternal Recurrence. The Redemption of Time And Becoming*, Washington D.C., Univ. Press of America;  
 Hillesheim J. W., *The Use And Abuse of Books: A Nietzschean Perspective*, in «Religious Humanism» 12, pp. 136-142;  
 Hollingdale R. J., *A Nietzsche Reader*, New York, Penguin;  
 Howey R. L., *Some Difficulties About Reading Nietzsche*, in «N. S.» 8, pp. 378-388;  
 Jacobs C., *The Dissimulating Harmony. The Image of Interpretation In Nietzsche, Rilke, Artoud And Benjamin*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press;  
 Kaufmann W., *What is Man?*, New York, Reader's Digest Pr;  
 Kee A., *The Way of Transcendence Christian Faith Without Belief In God*, Harmondsworth, Penguin;  
 Krueger J., *Nietzschean Recurrence As A Cosmological Hypothesis*, in «J. H. I.» 16, pp. 435-444;  
 Lampert L., *Zarathustra And His Disciples*, in «N. S.» 8, pp. 309-333;  
 Leigh S. J., *Deleuze, Nietzsche And The Eternal Return*, in «P. T.» 22, pp. 206-223;  
 Lingis A., *The Last Form of The Will To Power*, in «P. T.» 22, pp. 193-205;  
 — *Autarchy. Kantian Type Nietzschean Platonism*, in «G. F. P. J.» 7, pp. 221-256;  
 — *Differance In The Eternal Return of The Same*, in «Res Phenomenological» 8, pp. 77-91;  
 Magnus B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;  
 — *"Eternal Recurrence"*, in «N. S.» 8, pp. 362-377;  
 Mc Donough B. T., *Nietzsche And Kantantzakis*, Washington D. C., Univ. Press of America;  
 Mehta J. L., *Heidegger And Vedanta: Reflections On Questionable Theme*, in «I. P. Q.» 18, pp. 121-149;  
 Metzger A., *The Problem of Transcendence In Nietzsche*, in «Iyyun» 28, pp. 305-306;  
 Miller J., *Some Implications of Nietzsche's Thought For Marxism*, in «Telos» pp. 22-41;

Pasley M. (a cura di), *Nietzsche Imagery And Thought. A Collection of Essays*, Berkeley, Univ. of California Press;  
 Quigley M., *Which Allegory For Religious Truth: Plato's Cave Or Nietzsche's Zarathustra?*, in «Thomist» 42, pp. 625-648;  
 Reiss H. S., *The Writer's Task From Nietzsche To Brecht*, Totowa, Rowman & Littlefield;  
 Rolmann H., *Deussen, Nietzsche, And Vedanta*, in «J. H. H.» 39, pp. 125-132;  
 Rosenow E., *What Is Free Education? The Educational Significance of Nietzsche's Thought*, in «Iyyun» 28, pp. 97-98;  
 Stern J. P., *Nietzsche*, Hassocks, The Harvester Press;  
 — *The Mind of Nietzsche*, «Proceeding of the British Academy» 64, pp. 11-26;  
 — *Friedrich Nietzsche*, New York Penguin Books;  
 Wurzer W. S., *Nietzsche's Return To An Aesthetic Beginning*, in «M. W.» 11, pp. 59-77;  
 1979:  
 Allison D. B., *Destruction/ Deconstruction In The Text of Nietzsche*, in «B 2.» 18, pp. 197-222;  
 Assels M., *Saving The Superman From The Eternal Recurrence*, in «Gnosis» 1, pp. 45-51;  
 Behler D. I., *Nietzsche And Lessing. Kindred Thoughts*, in «N. S.» 8, pp. 157-181;  
 Bennett B., *Nietzsche's Idea of Myth. The Birth of Tragedy From The Spirit of Eighteenth Century Aesthetics*, in «Publications of the Modern Language Association of America» 94, pp. 420-423;  
 Bovè P., *Nietzsche's Use And Abuse of History And The Problems of Revision: "Latecorners Live Truly On Ironical Existence"*, in «B 2.» 18, pp. 1-15;  
 Conlon J., *Nietzsche's Overman And Christ Like Love*, in «M. S.» 56, pp. 321-339;  
 de Man P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke And Proust*, New Haven, Yale Univ. Press;  
 Grant G. P., *Nietzsche and The Ancients: Philosophy And Scholarship*, in «Dionysius» 3, pp. 5-16;



Grimm R. H., *Circularity And Self-Reference in Nietzsche*, in «Mataphilosophy» 10, pp. 289-305;  
 — *Comparing Kafka And Nietzsche*, in «G. Q.» 52, pp. 339-350;  
 Heller P., *Multiplicity And Unity in Nietzsche's Works And Thoughts On Thought*, in «G. Q.» 52, pp. 319-338;  
 Hershbelt J. P., Nimis S. A., *Nietzsche And Heraclitus*, in «N. S.» 8, pp. 17-38;  
 Kaplan C. D., Weighis K., *Beneath Role Theory. Reformulating A Theory With Nietzsche's Philosophy*, in «Philosophy and Social Criticism» VI, pp. 289-305;  
 Krell D. F., "Art And Truth in Ragin Discord. Heidegger and Nietzsche on The Will To Power", in SPANOS W. V. (a cura di), *Martin Heidegger And The Question of Literature*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;  
 Lampert L., *Zarathustra's Dancing Song*, in «Interpretation» 8, pp. 141-155;  
 Landman M., *De Homine: Man in The Mirror of His Thought*, Ann Arbor, Mongraph;  
 Love F. R., *Nietzsche, Music, And Madness*, in «Music and Letters» 60, pp. 186-203;  
 Mc Gann T. F., *A History of Philosophy In The West. A Synopsis From Descartes To Nietzsche*, Washington, Univ. Press of America;  
 Mc Rac M., *Philosophy: Truth And Temperament*, in «S. J. P.» 17, pp. 387-395;  
 Midgley E. B. F., *Concerning The Modernist Subversion of Political Philosophy*, in «New Scholas» 53, pp. 168-190;  
 O'Flaherty J. Seller T. Helm R. (a cura di), *Studies In Nietzsche And Classical Tradition*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press;  
 Paskins B., Dockrill M., *The Ethics of War*, Minneapolis, Duckworth;  
 Stack G. J., *Nietzsche And Lange*, in «M. S.» 57, pp. 137-149;  
 Stern J. P., *A Study of Nietzsche*, Cambridge, Cambridge Univ. Press;  
 — *Friedrich Nietzsche*, Harmondswotr, Penguin Books;  
 Stoekl A., "The Death of Acephale and Will to Chance. Nietzsche in The Text of Bataille", in R., GOSCHÉ, C., JACOBS, H.,

SUSSMAN (a cura di), *Glyph 6*, Baltimore - London, The Johns Hopkins Univ. Press, pp. 42-67;  
 Weiss A. S., *The Symbolism And Celebration of The Earth In Nietzsche's Zarathustra*, in «Substance. A Review of Theory and Literary Criticism (Madison, Wis.)» 22, pp. 39-47;  
 Werkmeister W. H., *From Kant To Nietzsche. The Ontology of Martin Heidegger*, in «The Personalist (Los Angeles)» 60, pp. 397-401;

1980:

Alderman H., *Origin And Telos. A Reconstruction of The Relation Between The Birth of Tragedy And Thus Spoke Zarathustra*, in «R. P.» 10, pp. 192-207;  
 Arras J. D., *Art, Truth And Aesthetics In Nietzsche's Philosophy of Power*, in «N. S.» 9, pp. 239-259;  
 Baum B., *God According To Nietzsche*, in «Indian Philosophical Quarterly» 8, pp. 1-5;  
 Brown R. S. G., *Nietzsche And Kant On Permanence*, in «M. W.» 8, pp. 39-52;  
 Davis M., *Plato And Nietzsche On Death. An Introduction To Plato's Phaedo*, in «Ancient Philosophy (Pittsburgh, Pa.)» 1, pp. 69-80;  
 Drengson A. R., *The Superman And Eternal Recurrence*, in «Gnosis. A Journal of Philosophical Interest (Montreal)» 2, pp. 81-82;  
 Friedrich R., *Euripidaristopfanizein And Nietzschesokratizein. Aristophanes, Nietzsche, And The Death Tragedy*, in «Dionysius» 4, pp. 5-36;  
 Gelven M., *Nietzsche And The Question of Being*, in «N. S.» 9, pp. 209-223;  
 Gilman S. L., *The Figure of The Black In The Thought of Hegel And Nietzsche*, in «G. Q.» 53, pp. 141-158;  
 Golomb J., *Freudian Uses And Misuses of Nietzsche*, in «A. I.» 37, pp. 371-385;  
 Gordon H., *Nietzsche's Zarathustra As Educator*, in «Journal of Philosophy of Education (Oxford)» 14, pp. 181-192;  
 Goudsblom J., *Nihilism And Culture*, Totawa, Row & Littlefield;  
 Groth H. M., *Nietzsche's Ontogenic Theory of Time. The Riddle of The Laughing Shepherd*, in «A. I.» 37, pp. 351-370;



Heller P., *Studies On Nietzsche*, Bonn, Bouvier;  
 Himman L. M., *Temporality And Self-Affirmation. A Kierkegaardian Critique of Nietzsche's Doctrine of The Eternal Recurrence of The Same*, in «Kierkegaardiana» 11, pp. 93-119;  
 Hyman R., *Nietzsche A Critical Life*, London - New York, Oxford Univ. Press;  
 — *Nietzsche's Madness*, in «Partisan Review (New Brunswick, N. Y.)» 1, pp. 29-44;  
 Kaufmann W., *From Shakespeare To Existentialism. An Original Study*, Princeton, Princeton Univ. Press;  
 — *Discovering The Mind, II: Nietzsche, Heidegger And Buber*, New York, McGraw-Hill Book Co.;  
 Khatchadourian H., *Rational / Irrational in Dostoevskij, Nietzsche And Aristotele*, in «J. B. S. P.» 11, pp. 107-115;  
 Lampert L., *Zarathustra's Dancing Song*, in «Interpretation» 8, pp. 141-155;  
 Lingis A., *The Imperative To Be Master*, in «SW. J. P.» 11, pp. 95-108;  
 Lowler P. A., *Pragmatism, Existentialism And The Crisis In American Political Thought*, in «I. P. Q.» 20, pp. 327-338;  
 Magnus B., *Nietzsche's Mitigated Skepticism*, in «N. S.» 9, pp. 206-207;  
 — *Aristotele And Nietzsche. Megalopsychia And Übermensch*, in DEPEW D. J. (a cura di), *The Greeks And The Good Life*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., pp. 260-295;  
 McGinn R. E., *Nietzsche On Technology*, in «J. H. I.» 41, pp. 679-691;  
 Mittelman W., *The Relation Between Nietzsche's Theory of The Will To Power And His Earlier Conception of Power*, in «N. S.» 9, pp. 122-141;  
 Nehamas A., *The Eternal Recurrence*, in «Philosophical Review» 89, pp. 331-356;  
 Norton D., *Equality And Excellence In Democratic Ideal*, in WOHLGELEMETER M. (a cura di), *History, Religion And Spiritual Democracy*, New York, Columbia Univ. Press, pp. 273-283;  
 Ridley H., *Nietzsche And Wiemborg. A Consideration of Parallels Between Nietzsche And The Young Germans*, in «N. S.» 9, pp. 338-255;

— *Myth As Illusion or Cognition. Feuerbach, Wagner And Nietzsche*, in «G. L. L.» 34, pp. 74-80;  
 Rolleston J., *Nietzsche, Expressionism And Modern Poetics*, in «N. S.» 9, pp. 285-301;  
 Rosen S., *Nietzsche's Image of Chaos*, in «I. P. Q.» 20, pp. 3-23;  
 — *The Limits of Analysis*, New York, Basic Books;  
 Schutte O., *The Solitude of Nietzsche's Zarathustra*, in «Review of Existential Psychology And Psychiatry» 17, pp. 209-222;  
 Scott R., *A Critique of Nietzsche's Concept of Justification of The Man of The Future*, in «Extasis Cahiers Philosophique» (Biblos), pp. 15-29;  
 Shapiro G., *The Rhetoric of Nietzsche's Zarathustra*, in «B 2.» 8, pp. 165-189;  
 Solomon R. (a cura di), *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Ind.), Univ. of Notre Dame;  
 Stack G. J., *Nietzsche's Critique of Things In Themselves*, in «Diálogos» 15, pp. 33-57;  
 — *Marx And Nietzsche. A Point of Affinity*, in «M. S.» 60, pp. 247-263;  
 — *Nietzsche And Anthropomorphism*, in «Critica» 12, pp. 7-71;  
 Stern J. P., *A Game of Utopia*, in «German Life and Letters (Oxford)» 34, pp. 94-107;  
 Stevens J., *Nietzsche And Heidegger On Justice And Truth*, in «N. S.» 9, pp. 224-238;  
 Thomas R. H., *Nietzsche, Woman and The Whip*, in «G. L. L.» 34, pp. 94-107;  
 Wilcox J. T., *Note On Correspondence And Pragmatism In Nietzsche*, in «Int. S. P.» 12, pp. 77-80;  
 1981:  
 Atwell J. E., *Nietzsche's Perspectivism*, in «S. J. P.» 19, pp. 157-170;  
 Baum B., *God According To Nietzsche*, in «Indian Philosophical Quarterly» 8, pp. 1-5;  
 Bertram M., «God's Second Blunder». *Serpent Woman And The Gestalt in Nietzsche's Thought*, in «S. J. P.» 19, pp. 259-277;

Boyne R., *Alcibiades As Hero: Derrida /Nietzsche?* «Substance. A Review of Theory and Literary Criticism (Madison, Wis.)» 28, pp. 25-36;

Brush S. G., *Nietzsche's Recurrence Revisited. The French Connection*, in «J. H. H.» 19, pp. 235-238;

Clegg J. S., *Nietzsche And The Ascent of Man in A Cyclical Cosmos*, in «J. P.» 19, pp. 81-93;

Conroy M., *The Artist-Philosopher In Nietzsche's Jenseit von Gut und Böse*, in «Modern Language Notes (Baltimore, Md.)» 96, pp. 615-628;

Davey J. R. N., *Heidegger's Interpretation of Nietzsche's. "The Will To Power As Art"*, in «J. B. S. P.» 12, pp. 267-274;

Del Caro A., *Dionysian Aesthetics. The Role of Destruction In Creation As Reflected In The Life And Works of Friedrich Nietzsche*, Circencester / U. K., Long;

Dumoulin H., *Buddhism And Nineteenth-Century German Philosophers*, in «J. H. H.» 42, pp. 457-470;

Echeverria E. J., *Criticism And Comment: Major Themes In Contemporary Post-Critical Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press;

Frisby E. S., *Nietzschean Themes In Clarke's Childhood's End*, in «Philosophy in Context» 11, pp. 123-138;

Gardiner P., *German Philosophy And The Rise of Relativism*, in «Monist» 64, pp. 138-154;

Gelven M., *From Nietzsche To Heidegger. A Critical Review of Heidegger's Works On Nietzsche*, in «P. T.» 25, pp. 68-80;

Gilman S. L., *Hegel, Schopenhauer And Nietzsche See The Black*, in «H-S.» 16, pp. 163-188;

Gobar A., *The Significance of The Mountain Image For The Philosophy of Life*, in «P. T.» 25, pp. 148-156;

Hatab L. J., *Nietzsche On Woman*, in «S. J. P.» 19, pp. 333-345;

Kaufmann W., *Nietzsches Philosophie der Masken*, in «N. S.» 10-11, pp. 111-131;

Krell D. F., *Der Manwurf. Die philosophische Wühlarbeit bei Kant, Hegel und Nietzsche*, in «Boundary 2.» 9, pp. 155-167; 169-185;

Love F. R., *Nietzsche's Saint Peter: Genesis And Cultivation of An Illusion*, Berlin, de Gruyter;

Mandelbaum M., *A Note On Nineteenth-Century Philosophy Today*, in «Monist» 64, pp. 133-137;

McGinn R. E., *Verwandlungen von Nietzsches Übermenschen in der Literatur des Mittelmeerraumes: D'Annunzio, Marinetti, und Kazantzakis*, in «N. S.» 10-11, pp. 597-608;

McIntyre A., *The Nature of Virtues*, in «Hasting Center Report» 11, pp. 28-34;

Megill A., *Nietzsche As Aestheticist*, in «P. L.» 5, pp. 204-225;

Midgley M., *Heart & Mind: The Varieties of Moral Experience*, New York, St. Martin Press;

Miller J. H., *The Disarticulation of The Self in Nietzsche*, in «The Monist» 66, pp. 247-261;

Mistry F., *Nietzsche And Buddhism. Prolegomenon To A Comparative Study*, Berlin - New York, de Gruyter;

Nehamas A., *"Getting Used To Not Getting Used To It". Nietzsche In The Magic Mountain*, in «P. L.» 5, pp. 73-90;

Njarakunnel G., *Religion Beyond Religious In Nietzsche*, in «Journal of Dharma» 5, pp. 399-405;

Norris M., *Darwin, Nietzsche, Kafka, And The Problem of Mimesis*, in «Modern Language Notes (Baltimore, Md.)» 95, pp. 1232-1253;

Pütz P., *Nietzsche And Critical Theory*, in «Telos. A Quarterly Journal of Radical Thought (Saint Louis, Mo.)» 50, pp. 103-104;

Samek R. A., *The Meta Phenomenon*, New York, Philosophical Library;

Schacht R., *Nietzsche's Second Thoughts About Art*, in «The Monist» 64, pp. 231-248;

Shapiro G., *Zarathustra's Hermeneutics Lesson*, in «Mosaic. A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas (Winnipeg)» 14, pp. 37-49;

Silk M. S., Stern J. P., *Nietzsche On Tragedy*, London - New York, Cambridge Univ. Press;

Smoot W., *Nietzsche's Quest*, in «M. W.» 14, pp. 165-174;

Stack G. J., *Nietzsche And Bosovich's Natural Philosophy*, in «Pacific Philosophical Quarterly» 62, pp. 69-87;



- *Nietzsche And Perspectival Interpretation*, in «P. T.» 25, pp. 221-241;
- *Nietzsche's Instrumental Fictionalism*, in «P. T.» 25, pp. 317-333;
- *Nietzsche And Correspondence Theory of Truth*, in «Diálogos» 16, pp. 93-117;
- Walters K. S., *The Ontological Basis of Nietzsche's Perspectivism*, in «Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau (Milwaukee, Wis.)» 24, pp. 35-46;
- West S. K., *Nietzsche On Artistic Reality And Artistic Motivation*, in «P. T.» 25, pp. 242-251;
- Wurzer W. S., "Mens Et Corpus" In *Spinoza And Nietzsche. A Propedeutic Comparison*, «Diálogos» 16, pp. 81-91;
- 1982:
- Bohlmann O., *Yeats And Nietzsche. An Exploration of Major Nietzschean Echoes In The Writings of William Butler Yeats*, Totowa (N. Y.), Barnes & Noble Books, c. o. Biblio Distr. Center;
- Cobb-Stevens V., *Amor Fati And Will To Power In Nietzsche*, in «Analecta Husserliana» 12, pp. 185-202;
- Cohen R. A., "Nietzsche Zarathustra". *A Report On The Nietzsche Conference Held At Brock Univ. 15-17 October 1981*, in «M. W.» 15, pp. 213-224;
- den Ouden B. D., *Essays On Reason, Will, Creativity, And True. Studies In The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Lanham (Md.), Univ. Press of America;
- Donnellan B., *Nietzsche And The French Moralists*, Bonn, Bouvier;
- *Friedrich Nietzsche And Paul Rée. Cooperation And Conflict*, in «J. H. I.» 43, pp. 595-612;
- Donnelly S., *Whitehead And Nietzsche. Overcoming The Evil of Time*, in «Process Studies» 12, pp. 1-14;
- Force J. E., *The Changing Nature of Nietzsche's Goods And The Architect's Conquest of Gravity*, in «J. H. P.» 20, pp. 179-195;
- Foster J. B., *Heirs To Dionysus. A Nietzschean Current In Literary Modernism*, Princeton (N. Y.), Princeton Univ. Press;
- Groth H. M., *Nietzsche's Zarathustra. His Breakdown*, «A. I.» 39, pp. 1-20;

- Hebblethwaite B., *Christian Ethics In Modern Age*, Philadelphia, Westminster Pr;
- Hinman A. M., *Nietzsche, Metaphor And Truth*, in «P. P. R.» 43, pp. 179-200;
- Hollinrake R., *Nietzsche, Wagner, And The Philosophy of Pessimism*, London, George Allen & Univ.;
- Jenking K., *The Dogma of Nietzsche's Zarathustra*, in «Journal of Philosophy of Education» 16, pp. 251-254;
- Kenevan P. B., *Nietzsche And The Creative Consciousness*, «M. W.» 15, pp. 383-394;
- Krell D. F., "Decensional Reflection", in SALLIS J. (a cura di), *Philosophy And Archaic Experience*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, pp. 3-12;
- Lingis A., *The Language of The Gay Science*, in «Analecta Husserliana» 12, pp. 313-319;
- Mackiewicz W., *In Search of Creative Identity. Przybyszewski And Nietzsche*, in «Dialectics and Humanism» 9, pp. 163-174;
- Man R., *Nietzsche: A Critical Life*, New York, Penguin Books;
- Neumann H., *The Superman, The Will To Power And The Eternal Return*, in «Ultimate Reality and Meaning» 5, pp. 280-295;
- Newman E. G., *The Meta-Moralism of Nietzsche*, in «J. V. I.» 16, pp. 207-222;
- Norris C., *Deconstruction: Theory And Practice*, London, Methuen;
- Ouden B. D., *Essays On Reason, Will, Creativity And Times: Studies In The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, Washington, Univ. Press of America;
- Risser J., "Nietzsche's View of Philosophical Styles": *Comments*, in «Int. S. P.» 18, pp. 83-86;
- Shapiro G., *Nietzsche Contra Renan*, in «H. T.» 21, pp. 193-222;
- Small R., *Nietzsche's God*, in «P. T.» 26, pp. 41-53;
- *Possibility, Probability, And Recurrence*, in «Int. S. P.» 18, pp. 29-46;
- Stack G. J., *Nietzsche's Myth of The Will To Power*, in «Diálogos» 17, pp. 27-49;

- *Nietzsche's Analysis of Causality*, in «Idealistic Studies» 12, pp. 260-275;
  - *Nietzsche's Influence On Pragmatic Humanism*, in «J. P.» 20, pp. 360-406;
  - Stern J. P., *A Study of Nietzsche*, London - New York, Cambridge Univ. Press;
  - Thomas R. H., *Martin Walser. The Nietzsche Connection*, in «G. L. L.» 35, pp. 319-328;
  - Wilcox J. T., *Truth And Value In Nietzsche. A Study of His Metaethics And Epistemology*, Lonham (Md.), Univ. Press of America;
- 1983:
- Alderman H., *A Nosegay For Nietzsche*, in «Int. S. P.» 15, pp. 87-94;
  - Bergoffen D. B., *Why A Genealogy of Morals?*, in «M. W.» 16, pp. 129-138;
  - *The Eternal Recurrence, Again*, in «Int. S. P.» 15, pp. 35-46;
  - *Panel Discussion "Nietzsche Today"*, in «Int. S. P.» 15, pp. 48-56;
  - Breazeale D., *Around On The Ground of Values: Friedrich Nietzsche*, in «Analecta Husserliana» 15, pp. 335-341;
  - *We Alexandrians*, in «Int. S. P.» 15, pp. 47-56;
  - Bruder K., *Necessity And Becoming In Nietzsche*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 225-239;
  - Buchanan J., *Pathological Forms of The Will-To-Power*, in «P. T.» 27, pp. 52-65;
  - Calder III W. M., *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle. New Documents And Reappraisal. Charles K. Kahn Olim Collegae Semper Amico*, in «N. S.» 12, pp. 214-254;
  - Capek M., *Eternal Recurrence- Once More*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» 19, pp. 141-151;
  - Carson T. L., *The Übermensch And Nietzsche's Theory of Value*, in «Int. S. P.» 13, pp. 283-299;
  - Caton H., *Toward A Diagnosis of Progress*, in «Independent Journal of Philosophy» 4, pp. 1-14;
  - Chessick R. D., *A Brief Introduction To The Genius of Nietzsche*, Washington D. C., Univ. Press of America;

- Clark M., *Nietzsche's Doctrines of The Will To Power*, in «N. S.» 12, pp. 458-468;
- Cooper D. E., *Authenticity And Learning. Nietzsche's Educational Philosophy*, London - Boston (Mas.), Routledge & Kegan Paul;
- *On Reading Nietzsche On Education*, in «Journal of Philosophy of Education» 17, pp. 119-126;
- Davey N., *Nietzsche: "woher und wohin?" (Wherefrom And Where to)*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 221-224;
- *Nietzsche's Doctrine of Perspectivism*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 240-257;
- Del Caro A., *Anti-Romantic Irony in The Poetry of Nietzsche*, in «N. S.» 12, pp. 372-378;
- Elman B. A., *Nietzsche And Buddhism*, in «J. H. H.» 44, pp. 671-686;
- Golomb J., *Nietzsche's Seductive Psychology of Power*, in «Iyyun» 32, pp. 311-312;
- Grimm R., *The Hidden Heritage. Repercussion of Nietzsche in Modern Theater And Its Theory*, in «N. S.» 12, pp. 355-371;
- Heller E., *Nietzsche-Philosopher of Art*, in «N. S.» 12, pp. 443-453;
- Hinton R. T., *Nietzsche in German Politics And Society 1890-1918*, Manchester, Manchester Univ. Press;
- Kain P. J., *Nietzsche, Skepticism And Eternal Recurrence*, in «J. P.» 13, pp. 365-387;
- Krell D. F., *Heidegger's Reading of Nietzsche Confrontation And Encounter*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 271-282;
- *The End of Metaphysics. Hegel And Nietzsche On Holiday*, in «R. P.» 13, pp. 175-182;
- Kuenzli R. E., *The Nazi Appropriation of Nietzsche*, in «N. S.» 12, pp. 428-435;
- Magnus B., *Nietzsche And The Project of Bringing Philosophy to an End*, in «J. B. S. Phenomenology» 14, pp. 304-320;
- *Nietzsche Today. A View From America*, in «Int. S. P.» 15, pp. 95-103;
- *Perfectibility And Attitude In Nietzsche's Übermensch*, in «Review of Metaphysics» 36, pp. 633-640;



- Nehamas A., *Immanent And Transcendent Perspectivism*, in «N. S.» 12, pp. 473-490, (Strong T. B., *Comment*, Ibid., pp. 491-494);
- *How One Becomes What One Is*, in «Philosophical Review» 92, pp. 385-417;
- Newman E. G., *Truth As Art. Art As Truth*, in «Int. S. P.» 15, pp. 25-33;
- North American Nietzsche Society Papers December 1981, intr. di Magnus B., Chico (Calif.), Scholars Press;
- Oaklandee N. L., *Nietzsche On Freedom*, in «J. H. P.» 22, pp. 211-222;
- O'Flaherty J. C., *The Intuitive Mode of Reasoning In «Zarathustra»*, in «Int. S. P.» 15, pp. 57-66;
- Okhamafe E., *Zarathustra's And Heidegger's Call of Coscience*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 99-109;
- Pangle T. L., *The Roots of Contemporary Nihilism And Its Political Consequences According To Nietzsche*, in «Review of Politics» 45, pp. 54-70;
- Parkes G., *The Overflowing Soul. Images Transformation In Nietzsche's Zarathustra*, «M. W.» 16, 335-348;
- *The Wondering Dance. Cuang Tzu And Zarathustra*, in «Philosophy East and West Honolulu» 33, pp. 235-250;
- Perkins R., *The Genius And The Better Player. Superman And The Elements of Play*, in «Int. S. P.» 15, pp. 13-23;
- Pippin R. B., *Nietzsche And The Origin of The Idea of Modernism*, in «Inquiry» 26, pp. 151-180;
- *Commentary Notes On Nietzsche's Modernism*, in «Independent Journal of Philosophy» 4, pp. 14-19
- Rollinger R., *Two Criticism of Kant*, in «Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau (Milwaukee, Wis.)» 26, pp. 27-31;
- Rotenstreich N., *Love And Leap. Nietzsche's And Kierkegaard's Approaches To Philosophy*, in «Kant-Studien» 74, pp. 437-452;
- Roth R. A., *Nietzsche On "The Divine"*, in «Auslegung» 10, pp. 176-184;
- Schacht R., *Nietzsche*, London - Boston (Mas.), Routledge & Kegan;
- *A Way With Nietzsche*, in «Int. S. P.» 15, pp. 79-85;

- Schrift A. D., *Nietzsche's Psycho-Genealogy. A Ludic Alternative To Heidegger's Reading of Nietzsche*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 283-303;
- *Nietzsche's Hermeneutic Significance*, in «Auslegung» 10, pp. 39-47;
- Schutte O., *Nietzsche's Politics*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 139-159;
- Shapiro G., *Nietzsche On Envy*, in «Int. S. P.» 15, pp. 3-12;
- Small R., *Three Interpretations of Eternal Recurrence*, «Dialogue» 22, pp. 91-112;
- *Nietzsche And A Platonist Tradition of The Cosmos. Canter Everywhere And Circumference Nowhere*, in «J. H. I.» 44, pp. 89-104;
- *Eternal Recurrence*, in «Canadian Journal of Philosophy» 13, pp. 585-606;
- Sokel W. H., *Political Uses And Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche*, in «N. S.» 12, pp. 436-442;
- Stack G. J., *Lange And Nietzsche*, Berlin - New York, de Gruyter;
- *Nietzsche's Analysis of Truth*, «Diálogos» 18, pp. 127-151;
- *Nietzsche As Structuralist*, in «P. T.» 27, pp. 31-51;
- *Marx And Nietzsche: A Point of Affinity*, in «M. S.» 60, pp. 247-263;
- Stackelberg R., *Nietzsche And The Nazis. The Völkisch Reaction To Nietzschean Thought*, in «Research Studies» 51, pp. 36-46;
- Stambaugh J., *Comments On Erich Heller's. "Nietzsche-Philosopher of Art"*, in «N. S.» 12, pp. 454-457;
- Steinback A., *Response To Alan Schrift's "Nietzsche's Hermeneutic Significance"*, in «Auslegung» 10, pp. 48-56;
- Taylor C. S., *Some Thoughts On Nietzsche, Kanzantakis And The Meaning of Art*, in «N. S.» 12, pp. 379-386;
- Thatcher D. S., *Nietzsche's "Rinoxera"*, in «N. S.» 12, pp. 424-425;
- *Nietzsche's Debt To Lubbock*, in «J. H. I.» 44, pp. 293-309;
- Thomas R. H., *Nietzsche in German Politics And Society, 1889-1918*, Manchester, Manchester Univ. Press;



- Wilcox J., *Comment On Paper By Maudemarie Clark "Nietzsche's Doctrines of The Will To Power"*, in «N. S.» 12, pp. 469-472;
- *Nietzsche's Epistemology. Recent American Discussion*, in «Int. S. P.» 15, pp. 67-77;
- Wurzer W. S., *Nietzsche's Hermeneutic of Redlichkeit*, in «J. B. S. P.» 14, pp. 258-270;
- 1984:
- Ames R. T., *Coextending Arising, Te, And Will To Power. Two Doctrines of Self-Transfiguration* (Nietzsche, Lao Tzu And Chuan Tzu), in «Journal of Chinese Philosophy» 11, pp. 113-138;
- Asher K., *Deconstruction's Use And Abuse of Nietzsche*, in «Telós» 62, pp. 169-178;
- Blosser P. E., *Tragic Myth And Malady of Nietzsche's Europe*, in «Diálogos» 19, pp. 148-158;
- Bluhm W. T., *Force Or Freedom: The Paradox In Modern Political Thought*, New Haven, Yale Univ. Press;
- Caputo J. D., "Supposing Truth to Be A Woman...": Heidegger, Nietzsche, Derrida, in «Tulane Studies in Philosophy» 32, pp. 15-21;
- Cartwright D. E., *Kant, Schopenhauer And Nietzsche On The Morality of Pity*, in «J. H. I.» 45, pp. 83-98;
- Clark M., *On "Truth And Lie In The Extramoral Sens"*, in «Int. S. P.» 16, pp. 57-66;
- Eden R., *Political Leadership And Nihilism. A Study of Weber And Nietzsche*, Gainesville, Univ. Press of Florida;
- Gans E., *The Culture of Resentment*, in «P. L.» 8, pp. 55-66;
- Hall D., *Nietzsche And Chuang Tzu. Resources For Transcendence of Culture*, in «Journal of Chinese Philosophy» 11, pp. 139-152;
- Hallman M. O., *Nietzsche And Pragmatism*, in «Kinesis» 14, pp. 63-78;
- Hans J. S., *The Question of Value In Nietzsche And Heidegger*, in «P. T.» 28, pp. 283-289;
- Henrichs A., *Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus From Nietzsche To Girard*, in «Harvard Studies In Classical Philology» 88, pp. 205-240;

- Hinman L. M., *Comments On Mittelman's "Perspectivism, Becoming, And Truth In Nietzsche"*, in «Int. S. P.» 16, pp. 23-26;
- Lampert L., *Beyond Good And Evil. Nietzsche's "Free Spirit" Mask*, in «Int. S. P.» 16, pp. 41-51;
- Lingis A., *The Truth Imperative*, in «Auslegung» 11, pp. 317-339;
- Luft E., *Sources of Nietzsche's "God Is Dead !" And Its Meaning For Heidegger*, «J. H. H.» 45, pp. 263-276;
- Magnus B., Wilcox J. (a cura di), *Papers Delivered To The North American Nietzsche Society*, Chio (Calif.), The Scholars Press;
- McBride J., *Nietzsche's Existential Ethic*, in «Philosophical Studies» 30, pp. 73-82;
- Mial D. S., *Metaphor: Problems And Perspectives*, Atlantic, Highlands Humanities Press;
- Michielsen P., *Philosophy And Literature: Their Relationship In The Works of Paul de Man*, in «Communication and Cognition» 22, pp. 277-284;
- Mittelman W., *Perspectivism, Becoming, And Truth in Nietzsche*, in «Int. S. P.» 16, pp. 3-22;
- Murphy T. F., *Nietzsche As Educator*, Washington D. C., Univ. Press of America;
- Natoli C., *Nietzsche And Pascal On Christianity*, New York - Berne - Frankfurt on the Main, Long;
- Neville M., *Nietzsche On Beauty And Taste: The Problem of Aesthetic Evaluations*, in «Int. S. P.» 16, pp. 103-120;
- Okhamafe E. I., *Zarathustra And Heidegger's Call of Coscience*, in «P. T.» 28, pp. 77-82;
- Olds M., *Religion After Nietzsche*, in «Religious Humanism» 18, pp. 28-35;
- Oliver K. A., *Woman As Truth In Nietzsche's Writing*, in «S. T. P.» 10, pp. 185-199;
- Ormiston G., *Traces of Derrida: Nietzsche's Image of Woman*, in «P. T.» 28, pp. 178-188;
- Park Ynhui, *Lao Tzu And Nietzsche. Wanderer And Superman*, in «Journal of Chinese Philosophy» 11, pp. 401-411;
- Rickman H. P., *Dilthey On Nietzsche*, «Int. S. P.» 16, pp. 81-85;
- Sallis J., *Apollo's Mimesis*, in «J. B. S. P.» 15, pp. 16-21;



Schacht R., *Nietzsche On Philosophy, Interpretation And Truth*, in «Noûs» 18, pp. 75-85, (Magnus B., Abstract of Comments, Ibid., pp. 86-87; Solomon R. C., Abstract of Comments, Ibid., pp. 88-89);

Schrift A. D., *Violence Or Violation? Heidegger's Thinking "About" Nietzsche*, in «Tulane Studies in Philosophy» 32, pp. 79-86;

— *Reading Derrida Reading Heidegger Reading Nietzsche*, in «R. P.» 14, pp. 87-119;

— *Comments: Parody And The Eternal Recurrence In Nietzsche's Project of Trasvaluation*, in «Int. S. P.» 16, pp. 37-40;

Schutte O., *Beyond Nihilism. Nietzsche Without Masks*, Chicago, Univ. of Chicago Press;

Shapiro G., *Nietzschean Aphorism As Art And Act*, «M. W.» 17, pp. 399-429;

Stack G. J., *Eternal Recurrence Again*, in «P. T.» 28, pp. 242-264;

Vincenzo J. P., *Nietzsche And Heidegger: The Truth of Nihilism*, Ann Arbor (Michigan), Univ. Microfilms International;

Weiss D. D., *Nietzsche On The Joys of Straggle: Same Remarks In Response To Professor Neville*, in «Int. S. P.» 16, pp. 121-124;

Westphal K. R., *Nietzsche's Sting And The Possibility of Good Philology*, in «Int. S. P.» 16, pp. 71-91;

— *Was Nietzsche A Cognitivist?*, in «J. P.» 22, pp. 343-363;

Williams R. J., *Metaphysics And Metalepsis In Thus Spoke Zarathustra*, in «Int. S. P.» 16, pp. 27-36;

Zanardi W. J., *Nietzsche's Speech of Indirection: Commentary On Laurence Lampert's "Beyond Good And Evil": Nietzsche's "Free Spirit" Mask*, in «Int. S. P.» 16, pp. 53-56;

— *Comments: Aims And Forms of Discourse Regarding Nietzsche's Truth-Telling*, in «Int. S. P.» 16, pp. 67-70;

Zimmerman R. L., *A Comment On Ken Westphal's Nietzsche Sting And The Possibility of Good Philosophy*, in «Int. S. P.» 16, pp. 91-101;

1985:

Allison D. B. (a cura di), *The New Nietzsche*, Cambridge (Mass), The MIT Press;

Bergmann F., *Nietzsche's Critique of The Modality of Moral Codes*, in «Int. S. P.» 17, pp. 99-116;

Booth D., *Nietzsche On "The Subject As Multiplicity"*, in «M. W.» 18, pp. 121-146;

Brodsky G. M., *Comment On "Reading, Writing, Text: Nietzsche's Deconstruction of Author-ity"*, in «Int. S. P.» 17, pp. 65-67;

Brown R. SG., *Jornolych's "Nietzsche's Concept of Consciousness": A Commentary*, «Int. S. P.» 17, pp. 79-82;

Calder W., *The Lion Laughed*, in «N. S.» 14, pp. 357-359;

Caputo J. D., *Three Transgressions: Nietzsche, Heidegger, Derrida*, in «R. P.» 15, pp. 61-78;

Cartwright D., *Revenge, Punishment, And Mercy: The Self-Overcoming of Justice*, in «Int. S. P.» 17, pp. 17-26;

Chambion P. A., *Comment: "Nietzsche And The New French Philosophers"*, in «Int. S. P.» 17, pp. 95-98;

Clayton J. P., *Zarathustra And The Stages On Life's Way. A Nietzschean Risposte To Kierkegaard?*, in «N. S.» 14, pp. 179-200;

Crowford C., *Nietzsche's Memotechnics, The Theory of Resentment And Freud's Topographies of The Psychical Apparatus*, in «N. S.» 14, pp. 281-297;

Degenaar J. J., *Nietzsche's View of The Aesthetic*, in «South African Journal of Philosophy» IV, pp. 39-47;

Detsch R., *A Non-Subjectivist Concept of Play. Gadamer And Heidegger Versus Rilke And Nietzsche*, in «P. T.» 29, pp. 156-172;

Donnellan B., *Blake And Nietzsche*, in «N. S.» 14, pp. 269-280;

Freydberg B., *Nietzsche Socratic Task*, in «Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», in «M. W.» 18, pp. 317-324;

Golomb J., *Nietzsche On Jews And Judaism*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 67, pp. 139-161;

— *Nietzsche's Early Educational Thought*, in «Journal of Philosophy of Education» 19, pp. 99-109;

Graham A. C., *Reason And Spontaneity: A New Solution To The Problem of Fact And Value*, London, Curzon;

Grimm R., *Antiquity As Echo And Disguise. Nietzsche's "Lied eines Theokratischen Ziegenhirten", Heinrich Heine, And The Crucified Dionysus*, in «N. S.» 14, pp. 201-249;

Herrera R. A., *Freud On Nietzsche. A Fantastic Commentary?*, in «P. T.» 29, pp. 339-344;

Higgins K., *The Night Song's Answer*, in «Int. S. P.» 17, pp. 33-50;

Hollingdale R. J., *Nietzsche: The Man And His Philosophy*, London, Ark;

Howey R. L., *Nietzsche And The "New" French Philosophers*, in «Int. S. P.» 17, pp. 83-93; (Chambige P. A., Comment, Ibid., pp. 95-98);

Hunt L. H., *Politics And Antipolitics. Nietzsche's View of The State*, in «H. P. Q.» 2, pp. 435-468;

Jormolch N., *Nietzsche's Concept of Consciousness*, in «Int. S. P.», pp. 69-77; (Brown R. S. G., A Commentary, Ibid., pp. 79-82);

Krell D. F., *A Hermeneutic of Discretion* (Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger), in «R. P.» 15, pp. 1-27;

Lilly R. S., *Umschläge. Nietzsche, Heidegger At The End of Philosophy*, in «R. P.» XV, pp. 99-111;

Magnus B., *"The End of The End of Philosophy"*, in Silverman H. J., (a cura di), *Hermeneutics And Decostruction*, Albany, Sun Press, pp. 2-10;

Megill A., *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley (Calif.), Univ. of California Press;

Miller J. H., *Gleichnis In Nietzsche's Also sprach Zarathustra*, in «Int. S. P.» 17, pp. 3-15;

Minson J., *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot And The Eccentricity of Ethics*, New York, St. Martin's Press;

Moroney P., *Nietzsche And Christianity*, in «Diwa. Studies in the Philosophy and Theology» 9, pp. 1-34;

Munson M. E., *Power And Virtue: Institutional Ascent Or Individual Decline*, in «Int. S. P.» 17, pp. 27-31;

Nehams A., *Nietzsche. Life As Literature*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press;

O'Flaherty J., Sellner T. F., Helm R. M., (a cura di), *Studies In Nietzsche And Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press;

O'Hara D., (a cura di), *Why Nietzsche Now?*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;

Oliver K. A., *Woman As Truth In Nietzsche's Writing*, in «S. T. P.» 10, pp. 185-200;

Risser J., *The Disapparance of The Text: Nietzsche's Double Hermeneutic*, in «R. P.» 15, pp. 133-142;

Roth R. A., *Answer To "The Night Song's Answer"*, in «Int. S. P.» 17, pp. 51-54;

Sallis J., *Meaning Adrift*, in «Heidegger-Studien» 1, pp. 91-100;

Schenck D., *Merleau-Ponty On Perspectivism With References To Nietzsche*, in «P. P. R.» 46, pp. 307-314;

Schrift A. D., *Language, Metaphor, Rhetoric, Nietzsche's Deconstruction of Epistemology*, «J. H. P.» 23, pp. 371-395;

— *Reading, Writing, Text: Nietzsche's Deconstruction of Authority*, in «Int. S. P.» 17, pp. 56-64; (Brodsky G. M., Comments, pp. 65-67);

Small R., *Boscovich contra Nietzsche*, in «P. P. R.» 46, pp. 419-435;

Solom R. C., *A More Severe Morality. Nietzsche's Affermative Ethics*, in «J. B. S. P.» 16, pp. 250-267;

Sprung M., *The Origins And Issues of Skepticism East And West*, in «Journal of Chinese Philosophy» 12, pp. 75-84;

Stambaugh J., *Thoughts On The Innocence of Becoming*, in «N. S.» 14, pp. 164-178;

— *Nihilism And The End of Philosophy*, in «R. P.» 15, pp. 79-97;

Strong T. B., *Text And Pretexts. Reflections On Perspectivism In Nietzsche*, in «Political Theory» 13, pp. 164-182;

Taft R., *Style And The Post-Metaphysical Project*, in «R. P.» 15, pp. 113-132;

Thatcher D. S., *A Diagnosis of Idols. Percussion And Repercussion of A Distant Hammer*, in «N. S.» 14, pp. 250-268;

Tunstall G. C., *The Turning Point in George Kaiser Attitude Toward Friedrich Nietzsche*, in «N. S.» 14, pp. 314-316;

Warren M., *Nietzsche And Political Philosophy*, in «Political Theory» 13, pp. 183-212;

Watson S. H., *Abyssess*, in SILVERMAN H. J., (a cura di), *Hermeneutics And Decostruction*, Albany, Sun Press, pp. 228-246;



- Weinstein M. A., *Finite Perfection: Reflections On Virtue*, Amherst, Univ. of Massachusetts Press;
- Westphal M., *Ibsen, Hegel, And Nietzsche*, in «Clio» 14, pp. 395-406;
- Woolfolk A. N., *Unmasking Nihilism*, in «Human Studies» 8, pp. 85-96;
- Zuckert C., *Nietzsche's Rereading of Plato*, in «Political Theory» 13, pp. 213-238;
- 1986:
- Allison R. E., *Having Your Cake And Eating It, Too. Evaluation And Trans-Evaluation In Chuang Tzu And Nietzsche*, in «Journal of Chinese Philosophy» 13, pp. 429-443;
- Ansell-Pearson K. J., *The Exoteric Philosophy of Friedrich Nietzsche*, in «Political Theory» 14, pp. 497-504;
- Bales E. F., *Beyond Revenge. Paths In Nietzsche And Heidegger*, in «P. T.» 30, pp. 137-150;
- Barnes J., *Nietzsche And Diogenes Laertius*, in «N. S.» 15, pp. 16-40;
- Bearn G. C. F., *Nietzsche, Feyerabend, And The Voices of Relativism*, in «Metaphilosophy» 17;
- Brown D. H., *Nietzsche The 19<sup>th</sup> Century And Art*, in «Auslegung» 12, pp. 104-121;
- Byg B., *Nietzsche After 1968. A Conference Report* (Amherst. Colloquium On «Nietzsche Today: The Reception of His Work After 1968»), in «Telos» 68, pp. 129-137;
- Clark M., *Nietzsche's Perspectivist Rhetoric*, in «Int. S. P.» 18, pp. 35-43; (Hodges M., Comments, pp. 45-48);
- Danto A., *Some Remarks On The Genealogy of Morals*, in «Int. S. P.» 18, pp. 3-15;
- Davey N., *Nietzsche's Aesthetics And The Question of Hermeneutic Interpretation*, in «B. J. A.» 26, pp. 326-344;
- Drost M. P., *Nietzsche And Mimesis*, in «P. L.» 10, pp. 309-317;
- Golomb J., *Nietzsche's Phenomenology of Power*, in «N. S.» 15, pp. 289-305;
- *Nietzsche's Enticing Psychology of Power*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 119-131;

- Miller E., «*Nietzsche As The Last Philosopher of Art*», in CASEY E. (a cura di), *The Life of The Transcendental Ego*, Albany, SUNY Press, pp. 11-125;
- Richards A., *The Last of The Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies (Durham)» 27, pp. 369-397;
- Robbins K., *Nietzsche's View of Philosophical Style*, in «Int. S. P.» 18, pp. 67-81; (Risser J., Comments, Ibid., pp. 83-86);
- *Nietzsche On Music*, in «J. H. H.» 47, pp. 663-672;
- Slesheim J. W., *Suffering And Self-Cultivation. The Case of Nietzsche*, in «E. T.» 36, pp. 171-178;
- Solgate S., *Heidegger, Nietzsche And The Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press;
- Stacy D. C., *Nietzsche, Hume, And The Genealogical Method*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 20-38;
- Stratton D., *Foucault And The Frankfurt School. A Discourse On Nietzsche, Power And Knowledge*, in «Praxis International» 6, pp. 311-327;
- Taylor D. F., *Postponements. Woman, Sensuality And Death in Nietzsche*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;
- Thompson L., *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven (Conn.), Yale Univ. Press;
- Wicks C., *Kierkegaard, Nietzsche, And The Faith of Ours Fathers*, in «International Journal for Philosophy and Religion» 20, pp. 3-16;
- Wong A., *Mastery In Eternal Recurrence*, in «Analecta Husserliana» 21, pp. 89-101;
- Wright N. S., *Marx, Nietzsche And Modernity*, Irvington (N. Y.), Columbia Univ. Press;
- Wright D., *Non-Dual Thinking*, in «Journal of Chinese Philosophy» 13, pp. 293-309;
- Wright P., *The Modern Project To Rigor. Descartes To Nietzsche*, Lanham (Md.), Univ. Press of America;
- Wright B., *Nietzsche's Philosophy In 1888: The Will To Power And The Übermensch*, in «J. H. P.» 24, pp. 79-98;

- *Nietzsche And The Project of Bringing Philosophy To An End*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 39-57;
- Mansfeld J., *The Wilamowitz-Nietzsche Struggle. Another New Document And Some Further Comments*, in «N. S.» 15, pp. 41-58;
- Moles A., *Nietzsche's Critique of Causality: Does This Entail His Rejection of Metaphysics?*, in «Int. S. P.» 18, pp. 17-27; (Pippin R. B., *Comments*, pp. 45-48);
- Moroney P., *Nietzsche's Dionysian Aristocratic Culture. The Influence of Ancient Greco-Roman Thought On Nietzsche's Philosophy*, Maynooth, Kairos Publications;
- Murphy J. G., *Meaningfulness And The Doctrine of Eternal Return*, in «Int. S. P.» 18, pp. 61-66;
- Nehamas A., "Will To Knowledge, Will To Ignorance, Will To Power", in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 90-108;
- Nola R., *Nietzsche's Theory of Truth And Belief*, in «P. P. R.» 47, pp. 525-562;
- Pangle T., *The "Warrior Spirit" As An Inlet To The Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra*, in «N. S.» 15, pp. 140-179;
- Perkins R., *How The Ape Becomes A Superman. Notes On A Parodic Metamorphosis In Nietzsche*, in «N. S.» 15, pp. 180-183;
- Platt M., *Nature And Order of Rank (According To Nietzsche)*, in «J. V. I.» 22, pp. 147-165;
- Redner H., *The End of Philosophy*, Totowa, Rowman & Allohheld;
- Reeves S. J., *Eternal Recurrence And The Principle of The Identity of Indiscernibles*, in «Int. S. P.» 18, pp. 49-59;
- Rosenow E., *Nietzsche's Concept of Education*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 119-131;
- Schacht R., *Nietzsche On Philosophy, Interpretation And Truth*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 1-19;

- Shaw D., *Nietzsche As A Sophist. A Polemic*, in «I. P. Q.» 26, pp. 331-339;
- Skelton-Robinson M., *Jaspers And Nietzsche*, in «J. B. S. P.» 17, pp. 80-94;
- Soll I., *The Hopelessness of Hedonism And The Will To Power*, in «Int. S. P.» 18, pp. 97-112;
- Stephens A., *Nietzsche: The Reconstruction of Parts*, in «Thesis Eleven» 13, pp. 94-109;
- Stewart R. M., *Nietzsche's Perspectivism And The Autonomy of The Master Type*, in «Noûs» 20, pp. 371-389;
- *My Sister And I: The Disputed Nietzsche*, in «Thought» 61, pp. 321-335;
- Strong T. B., *Nietzsche's Political Aesthetics*, in «Rivista di Estetica» 26, pp. 15-36;
- Taft R. T., *The Relationship Between Art And Philosophy. An Examination of Hegel, Blake, Nietzsche And Heidegger*, Ann Arbor (Michigan), Univ. Microfilms International;
- Tanner M., *Nietzsche, Beyond Good And Evil*, «Philosophy, Suppl.», pp. 197-216;
- Thatcher D. S., *Musical Settings of Nietzsche Texts. An Annotated Bibliography*, III, in «N. S.» 15, pp. 440-452;
- Warner W. B., *Chance And The Text of Experience. Freud, Nietzsche And Shakespeare's Hamlet*, Ithaca (N. Y.), Cornell Univ. Press;
- Whitman J., *Nietzsche In The Magisterial Tradition of German Classical Philology*, in «J. H. I.» 47, pp. 453-468;
- Wilcox J. T., *Nietzsche Scholarship And "The Correspondence Theory of Truth". The Danto Case*, in «N. S.» 15, pp. 337-357;
- Woolfolk A. N., *On Warren's "Nietzsche And Political Philosophy"*, in «Political Theory» 14, pp. 51-54;
- Yack B., *The Languishing For Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent From Rousseau To Marx And Nietzsche*, Princeton (N.Y.), Princeton Univ. Press;
- Yovel Y. (a cura di), *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Dodrect, Nijhoff;
- *"Nietzsche And Spinoza: Amor Fati Amor Dei"*, in *Nietzsche As Affirmative Thinker: Papers Presented At The Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, pp. 183-203;



- 1987;
- Ansell-Pearson K. J., *Nietzsche's Overcoming of Kant And Metaphysics: From Tragedy To Nihilism*, in «N. S.» 16, pp. 310-339;
- Auerbach D., *Liberalism in Search of Its Self*, in «Critical Review» 1, pp. 7-29;
- Babich B. E., *Nietzsche's Style And Metaphysics of Prejudice*, in «Reports On Philosophy» 11, pp. 15-27;
- Baird R. M. and others (a cura di), *How Hellenic Doctrine of Recurrence Become A Fable*, in Id., *Contemporary Essays On Greek Ideas*, Burckhardt, Chris, pp. 227-245;
- Bearn G. C. F., *Reply To Martin's. A Critique of Nietzsche's Metaphysical Skepticism*, in «Int. S. P.» 19, pp. 61-65;
- Bergmann P., *Nietzsche "The Last Antipolitical German"*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;
- Bergoffen D. B., *Seducing Historicism*, in «Int. S. P.» 19, pp. 85-98;
- Bernstein J. A., *Nietzsche's Moral Philosophy*, Madison (N. Y.), Fairleigh Dickinson Univ. Press;
- Clark M., *Deconstructing The Birth of Tragedy*, in «Int. S. P.» 19, pp. 67-75;
- Conway D. W., *Nietzsche's Internal Critique of Foundationalism*, in «Int. S. P.» 19, pp. 103-110;
- Crowell S. G., *Nietzsche's View of Truth*, in «Int. S. P.» 19, pp. 3-18;
- Danesi M., *A Vichian Footnote To Nietzsche's Views On The Cognitive Primacy of Metaphor. An Addendum To Schrift*, in «N. V. S.» 5, pp. 157-164;
- Davey N., *Nietzsche And Hume On Self-Identity*, in «J. B. S. P.» 18, pp. 14-29;
- *Nietzsche, The Self And Hermeneutic Theory*, in «J. B. S. P.» 18, pp. 272-284;
- Eisenberg P. D., *Ex Nihilismo Nihil Fit: Comments On Nietzschean Nihilism. A Typology*, in «Int. S. P.» 19, pp. 45-50;
- Fekete J. (a cura di), *Interpretation, Interminability, Evaluation*, in Id., *Life After Postmodernism*, New York, St. Martin Press, pp. 120-140;
- Goldberg D. W., *A Dionysian Epistemology*, in «Kinesis» 16, pp. 22-40;
- Gooding-Williams R., *Literary Fiction As Philosophy. The Case of Nietzsche's Zarathustra*, in «J. P.» 83, pp. 667-675;
- Harvey C. W., *Nietzsche On Knowledge And Interpretation*, in «Diálogos» 22, pp. 65-76;
- Hatab L. J., *Nietzsche, Nihilism And Meaning*, in «Personalist Forum» 3, pp. 91-111;
- Higgins K., *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia (Pa.), Temple Univ. Press;
- Hugly P., *Crowell On Nietzsche On Truth*, in «Int. S. P.» 19, pp. 19-28;
- Irwin T. H., *Nietzsche And Jurisprudence With Particular Reference To The Analysis of Edgar Bodenheimer*, in «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie» 73, pp. 216-234;
- Jager B., *Imagination And Inhabitation From Nietzsche Via Heidegger To Freud*, in MURRAY E. L. (a cura di), *Imagination And Phenomenological Psychology*, Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, pp. 109-139;
- Joós E., *Poetic Truth And Transvaluation In Nietzsche's Zarathustra. A Hermeneutic Study*, New York - Bern, Peter Lang;
- Kennedy E., Mendus S. (a cura di), *Women In Western Political Philosophy. Kant To Nietzsche*, New York, St. Martin's Press;
- *Nietzsche: Women As Untermensch*, Ibid., pp. 179-201;
- Lawton P. N., *Nietzsche's Convalescence*, in «Philosophy Research Archives» 13, pp. 151-179;
- Lenson D., *The Birth of Tragedy. A Commentary*, Boston (Mass.), Iwayne Pubs., c. o. G. K. Hall & Co.;
- Lesser H., *Nietzsche And The Pre-Socratic Philosophers*, in «J. B. S. P.» 18, pp. 30-37;
- Lilly R. S., *The Place of Language. Art And Nihilism in Nietzsche And Heidegger*, Ann Arbor (Michigan), Univ. of Microfilms International;
- Lindberg K. V., *Reading Pound Reading Modernism After Nietzsche*, London - New York, Oxford Univ. Press;
- Long T. A., *Nietzsche's Eternal Recurrence - Jet Again*, in «N. S.» 16, pp. 437-443;

- Love N. S., *Class Or Mass. Marx, Nietzsche, And Liberal Democracy*, in «Studies In Soviet Thought» 33, pp. 43-64;
- Magnus B., Wilcox J. (a cura di), *Papers delivered To The North American Nietzsche Society*, Decatur (Go.), The Scholars Press;
- Martin G. T., *A Critique of Nietzsche's Metaphysical Skepticism*, in «Int. S. P.» 19, pp. 51-59;
- Myers D. B., *Marx And Nietzsche. The Reminiscence And Transcript of A Nineteenth Century Journalist*, Lanham (Md.), Univ. Press of America;
- Nägele R., *Reading After Freud. Essays On Goethe, Hölderlin, Habermas Nietzsche, Brecht, Celan, And Freud*, Irvington (N. Y.), Columbia Univ. Press;
- Nerney G., *On The Philosophical Use of Ad Hominem Argument in Nietzsche, Marx, And Dewey*, in «Int. P. Q.» 27, pp. 151-159;
- Newell W. L., *The Secular Magi. Marx, Freud And Nietzsche On Religion*, New York, The Pilgrim Press;
- Okhamafe E. I., *Deconstruction And Humanism, Part. I: Economy of Gaiety And Gravity In Nietzsche*, in «Auslegung» 13, pp. 152-174;
- Ormiston G. L., *Nietzsche's "Thought". Reading The Birth of Tragedy*, in «Int. S. P.» 19, pp. 77-83;
- Orr S., *The Inconsequentiality of Moral Values In Nietzsche's Philosophy*, in «Kinesis» 17, pp. 33-47;
- Schrift A. D., *Between Perspectivism And Philology. Genealogy As Hermeneutic*, in «N. S.» 16, pp. 91-111;
- Scott C., *The Language of Difference*, Atlantic, Highlands Humanities Pr;
- Seigfried H., *Professor Conway On Nietzsche's Critique of Foundationalism*, in «Int. S. P.» 19, pp. 111-115;
- Shapiro G., *Comments On Debra Bergoffen, Seducing Historicism*, in «Int. S. P.» XIX, pp. pp. 99-102;
- Sigad R., *Spinoza And Nietzsche-The Self-Same Philosophy*, in «Iyyun» 36, p. 309;
- Smith C. U. M., «Clever Beasts Who Invented Knowing»: *Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge*, in «Biology & Philosophy» 2, pp. 65-91;

- Stack G. J., *Kant And Nietzsche's Analysis of Knowledge*, in «Diálogos» 22, pp. 7-40;
- Stambaugh J., *The Problem of Time in Nietzsche*, Lewisburg (PA.), Bucknell Univ. Press;
- Taminiaux J., *Art And Truth in Schopenhauer And Nietzsche*, in «M. W.» 20, pp. 85-102;
- Tejera V., *Nietzsche And Greek Thought*, Dordrecht, Martinus Nijhoff;
- White R., *The Return of Master. An Interpretation of Nietzsche's "Genealogy of Moral"*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 48, pp. 683-696;
- *Nietzschean Nihilism. A Typology*, in «Int. S. P.» 19, pp. 29-44;
- Yovel Y., *Amor Dei And Amor Fati. Spinoza And Nietzsche*, in «Iyyun» 36, p. 272;
- 1988:
- Allen J., *The Economy of the Body In A Post-Nietzschean Hero*, in SALLIS J. C., MONETA G., TAMINIAUX J., (a cura di), *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publisher, pp. 289-307;
- Allison D. B., *A Diet of Worms. Apologetic Rhetoric in Beyond Good And Evil*, in «Int. S. P.» 20, pp. 43-58;
- Ansell-Pearson K. J., *The Question of F. A. Lange's Influence on Nietzsche. A Critique of Recent Research From The Standpoint of The Dionysian*, in «N. S.» 17, pp. 539-554;
- Aschheim S. E., *After The Death of God. Varieties of Nietzschean Religion*, in «N. S.» 17, pp. 218-249;
- Babich B. E., *On Nietzsche's Concinnity. An Analysis of Style*, in «Int. S. P.» 20, pp. 59-80;
- Behler E., *Nietzsche And Deconstruction*, in DÜRR V. GRIMM R. HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 180-198;
- Bergmann P., *Nietzsche, Friedrich III And The Missing Generation in German History*, in «N. S.» 17, pp. 195-217;
- *Nietzsche's Critique of Morality*, SOLOMON R., (a cura di), in *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 29-42;



Berman D., *Nietzsche's Three Phases of Atheism*, in «H. P. Q.» 5, pp. 273-286;

Bertram M. J., *No Fool Like An Old Fool: Part IV of Thus Spoke Zarathustra*, in «Philosophy Research Archives» 14, pp. 333-342;

Birus H., *Nietzsche's Hermeneutical Considerations*, in V. DÜRR, R. GRIMM, K. HARMS (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 66-80;

Borgan W., *Heidegger's "Searching Suggestion" Concerning Nietzsche*, in J. C. SALLIS, G., MONETA, J. TAMINIAUX (a cura di), *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht - Boston - London, Kluwer Academic Publisher, pp. 149-158;

— *The Central Significance of Suffering In Nietzsche's Thought*, in «Int. S. P.» 20, pp. 53-62;

Cartwright D. E., *Shopenhauer's Comparison And Nietzsche's Pity*, in «Shopenhauer-Jahrbuch» 69, pp. 557-567;

Cohen R. A., *Rosenzweig Versus Nietzsche*, in «Int. S. P.» 20, pp. 346-366;

Conway D. W., *Solving The Problem of Socrates Nietzsche's Zarathustra As Political Irony*, in «Political Theory» 16, pp. 257-280;

— *Perspectivism And Persuasion*, in «N. S.» 17, pp. 552-562;

Corngold S., *Nietzsche, Kafka And The Question of Literary History*, in V. DÜRR, R. GRIMM, K. HARMS (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 153-166;

Corrington R. S., *Metaphysics Without Foundations. Jaspers Confrontation With Nietzsche*, in «Diálogos» 23, pp. 73-95;

Crowford C., *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin - New York, de Gruyter;

Dallmayr F., *The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, And Heidegger (And Habermas)*, in «Praxis International» 8, pp. 377-406;

del Caro C. S., *Symbolizing Philosophy. Adriane And The Labyrinth*, in «N. S.» 17, pp. 125-157;

Ducan L., *Heine And Nietzsche*, in «Int. S. P.» 20, pp. 346-366;

Dürr V., *The Young Nietzsche*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 29-40;

DÜRR V., GRIMM R., HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press;

Duffy M. F., Mittelman W., *Nietzsche's Attitudes Toward The Jews*, in «J. H. I.» 49, pp. 301-317;

Fowler M. C., *Beware of Latter-Day «Stoics». Comments On Professor Freeman's Nietzsche Will To Power As A Foundation of A Theory of Knowledge*, in «Int. S. P.» 20, pp. 15-18;

Freeman D. H., *Nietzsche. Will To Power As A Foundation of A Theory of Knowledge*, in «Int. S. P.» 20, pp. 3-14;

Fuchs W. W., *Philosophy-Nietzsche-Philosophy*, in «M. W.» 17, pp. 135-152;

Gillespie M. A., Strong T. B., *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Univ. of Chicago Press;

— *Nietzsche's Musical Politics*, Ibid., pp. 117-149;

Golomb J., *Nietzsche's Judaism of Power*, in «Revue des Etudes Juives» 148, pp. 353-358;

Gooding-Williams R., *The Drama of Nietzsche's Zarathustra. Intention, Repetition, Prelude*, in «Int. S. P.» 20, pp. 105-122;

Graybeal J., *Nietzsche's Riddle*, in «P. T.» 32, pp. 332-343;

Grimm R., *Show And Supershow: Shavin Nietzscheanism Reconsidered*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 81-124;

Gustafsson L., *Dr. Nietzsche's Office Hours Are Between 10 And 12 AM*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 182-185;

Haaparanta L., *A Note On Nietzsche's Argument*, in «Philosophical Quarterly» 38, pp. 480-485;

Haar M., *Heidegger And The Nietzschean "Psychology of Art"*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 13-20;

Halper E., *Is Creativity Good?*, in «P. I.» 10, pp. 72-84;

Hatab L. J., *Laughter In Nietzsche's Thought. A Philosophical Tragicomedy*, in «Int. S. P.» 20, pp. 67-69;

Heller E., *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago - London, Univ. of Chicago Press;

— *Nietzsche And The Inarticulate*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 3-13;



Heller P., *Concerning The Nietzsche Cult And Literary Cults Generally*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 199-218;

Higgins K., *Zarathustra's Stammer As A Way of Life*, in «Int. S. P.» 20, pp. 117-122;

— *Zarathustra IV And Apuleius: Who Is Zarathustra's Hass?*, in «Int. S. P.» 20, pp. 29-53;

— *Reading Zarathustra*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 132-151;

Hoolbrook P. E., *Metaphor And The Will To Power*, in «Int. S. P.» 20, pp. 19-28;

Kemal S., *Some Problems of Genealogy*, in «Int. S. P.» 20, pp. 30-42;

Keyt C., *Comments On Hoolbrook's Metaphor And The Will To Power*, in «Int. S. P.» 20, pp. 29-33;

Krell D. F., Wood D., (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Paul;

Kuenzli R. E., *The Signifying Process In Nietzsche's The Gay Science*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 41-49;

Lachs J., *Comments On Laughter In Nietzsche's Thought*, in «Int. S. P.» 20, pp. 81-85;

Lämmert E., *Nietzsche Apotheosis of Loneliness*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison Univ. Wisconsin Press, pp. 50-65;

Lambrellis D. N., *The One And The Many In Nietzsche*, in «Int. S. P.» 20, pp. 129-142;

Lehmann P. L., *Stefan George Contra Nietzsche*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 125-136;

Lingis A., *Orchids And Muscles*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 97-115;

Long T. Z., *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, in «Int. S. P.» 20, pp. 112-128;

Love N. S., *Marx, Nietzsche, And Modernity*, Irvington (N. Y.), Columbia Univ. Press;

Loy D., *Nonduality: A Study In Comparative Philosophy*, New Haven, Yale Univ. Press;

Madison G. B., *Postmodern Philosophy?*, in «Critical Review» 2, pp. 164-182;

Magnus B., *The Deification of The Commonplace*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 152-181;

Mandel S., *Genelli And Wagner: Midwives To Nietzsche's The Birth of Tragedy*, in «Int. S. P.» 20, pp. 212-219;

May K. M., *Nietzsche And Modern Literature. Themes in Yeats, Rilke, Mann, And Lawrence*, New York, St. Martin's Press;

Mickunas A., *Nietzsche And Rhetorical Aesthetics*, in «Int. S. P.» 20, pp. 35-46;

Middelton C., *Nietzsche's Letters And Poems*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 87-103;

Moroney P., *Nietzsche Anti-Christendom Not Anti-Christendom*, in «Irish Theological Quarterly» 4, pp. 302-312;

Munson M. E., *Mickunas, Rhetoric And Dionysian Discipline*, in «Int. S. P.» 20, pp. 47-51;

Nehams A., *Who Are "The Philosophers of The Future": A Regarding of "Beyond Good And Evil"*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 46-67;

O'Flaherty J. C., *The Quarrel of Reason With Itself. Essays On Hamann, Michealis, Lessing, Nietzsche*, Columbia (S. C.), Camden House;

Oliver K., *Nietzsche's Woman. The Poststructuralist Attempt To Do Away With Woman*, in «Radical Philosophy» 48, pp. 25-29;

Palmer R. E., *Response To The Central Significance of Suffering In Nietzsche's Thought*, in «Int. S. P.» 20, pp. 63-65;

Parry D. M., *Vico And Nietzsche*, in «N. V. S.» 6, pp. 59-75;

Pheby K. C., *Interventions: Displacing The Metaphysical Subject*, Washington, Maisonneuve Press;

Pippin R., *Irony and Affirmation In Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, in GILLESPIE M. A. (a cura di), *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Univ. of Chicago Pr, pp. 45-71;



- Pizer J., *The Use And Abuse of "Ursprung" On Foucault's Reading of Nietzsche*, in «Int. S. P.» 20, pp. 462-478;
- Platt M., *What Does Zarathustra. Whisper In Life's Ear?*, in «N. S.» 17, pp. 179-194;
- *Nature And The Order of Rank According To Nietzsche*, in «J. V. I.» 22, pp. 147-165;
- Pollard D., *Self-Annihilation And Self-Overcoming: Blake And Nietzsche*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 63-79;
- Pütz P., *The Problem of Force in Nietzsche And His Critics*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 14-28;
- Rethy R., *The Tragic Affirmation of The Birth of Tragedy*, in «N. S.» 17, pp. 1-44;
- Roman Z., *Nietzsche Via Mahler, Delius And Strauss. A New Look At Same Fin De Siècle "Philosophical Music"*, in «Int. S. P.» 20, pp. 292-311;
- Rumold R., *Nietzsche, Benn, And The Miscarriage of The Avant-Grade*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K., (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 167-179;
- Schacht R., *Nietzsche "Gay Science", Or How To Naturalize Cherfully*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 68-86;
- Schrift A. D., *Genealogy And The Transvaluation of Philology*, in «Int. S. P.» 20, pp. 85-95;
- *Foucault And Derrida On Nietzsche And The Ends of Man*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 131-149;
- Schutte O., *Nietzsche, Mariátegui, And Socialism: A Case of "Nietzschean Marxism" In Perú*, in «S. T. P.» 14, pp. 71-85;
- Seigfried C. H., *On The Significance of Schrift's Genealogy of Nietzsche's Philology*, in «Int. S. P.» 20, pp. 97-103;
- Shusterman R., *Nietzsche And Nehamas On Organic Unity*, in «S. J. P.» 26, pp. 379-392;
- Simons M., *Montessori Superman And Catwoman*, in «E. T.» 38, pp. 341-349;

- Soll I., *Pessimism And The Tragic View of Life*, in SOLOMON R., (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - N. Y., Oxford Univ. Press, pp. 104-131;
- Solomon R. C., Higgins K. M. (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford - New York, Oxford Univ. Press;
- Stauth G., Turner B. S., *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity And Resistance In Social Life*, Oxford, Blackwell;
- Stern J. P., *Nietzsche's Heirs And The Justification Through Art*, in DÜRR V., GRIMM R., HARMS K. (a cura di), *Nietzsche: Literature And Values*, Madison, Univ. Wisconsin Press, pp. 137-152;
- Strong T. B., *Friedrich Nietzsche And The Politics of Transfiguration*, Berkeley (Calif.), Univ. of California Press;
- *Nietzsche's Political Aesthetics*, in GILLESPIE M. A. (a cura di), *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Univ. of Chicago Pr, pp. 153-174;
- Taft R., *Devaluation and Destruction*, in SILVERMAN H. (a cura di), *Postmodernism And Continental Philosophy*, Albany, Suny Press, pp. 121-133;
- Taylor C. S., *Nietzsche's Schopenhauerianism*, in «N. S.» 7, pp. 45-73;
- Tomlinson H., *Nietzsche On The Edge of Town*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 150-162;
- Trigg R., *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell;
- Van Ness P. H., *Nietzsche On Solitude. The Spiritual Discipline of The Godless*, in «P. T.» 32, pp. 346-358;
- Warner M., *Philosophical Finesse: Study In The Art of Rational Persuasion*, N. Y. Clarendon/Oxford Press;
- Warren M., *Nietzsche And Political Thought*, Cambridge (Mass.) - London, The MIT Press;
- White R., *Art And The Individual In Nietzsche's Birth of Tragedy*, in «B. J. A.» 28, pp. 59-67;
- White D., *Heidegger On Nietzsche: The Question of Value*, in SILVERMAN H. (a cura di), *Postmodernism And Continental Philosophy*, Albany, Suny Press, pp. 110-120;
- Wilcox J. (a cura di), *Papers Delivered To The North American Nietzsche Society*, Atlanta (Ga.), The Scholars Press;

Williams M., *Transcendence And Return. The Overcoming of Philosophy in Nietzsche And Wittgenstein*, in «I. P. Q.» 28, pp. 403-419;  
 Wood D., *Nietzsche's Transvaluation of Time*, in KRELL D. F., WOOD D. (a cura di), *Exceedingly Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 31-62;  
 Zuckert C. H. (a cura di), *Understanding The Political Spirit. Philosophical Investigation From Socrates To Nietzsche*, New Haven (Conn.), Yale Univ. Press;

1989:

Aloni N., *The Three Pedagogical Dimension of Nietzsche's Philosophy*, in «E. T.» 39, pp. 301-306;  
 Babich B. E., *From Nietzsche's Artist To Heidegger's World. The Post-Aesthetic Perspective*, in «M. W.» 22, pp. 3-23;  
 Behler D., *Nietzsche's View of Woman In Classical Greece*, in «N. S.» 18, pp. 359-376;  
 Berezdivin R., *Drawing: (An) Affecting Nietzsche: With Derrida*, in SILVERMAN H. J. (a cura di), *Derrida And Deconstruction*, New York - London, Routledge, pp. 92-107;  
 Bergoffen D. B., *On The Advantage And Disvantage of Nietzsche for Women*, in DALLERY A. B., SCOTT C. E. (a cura di), *The Question of The Others*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York Press, pp. 77-88;  
 Botwinick A., *Nietzsche Foucault And The Prospects of Postmodern Political Philosophy*, in «Manuscrito» 12, pp. 117-154;  
 Breazeale D., *Lang, Nietzsche, And Stack. The Question of «Influence»*, in «Int. S. P.» 21, pp. 91-103;  
 Butler J., *Foucault And The Paradox of Bodily Inscription*, in «J. P.» 86, pp. 601-607;  
 Conway D. W., *Overcoming The Übermensch. Nietzsche's Revaluation of Values*, in «J. B. S. P.» 20, pp. 211-224;  
 — *Literature As Life. Nietzsche's Positive Morality* (Nehamas, *Nietzsche Life as Literature*), in «Int. S. P.» 21, pp. 41-53;  
 Cook D., *Nietzsche, Foucault, Tragedy*, in «P. L.» 13, pp. 140-150;  
 Cooper D., *The New Nietzsche*, in «H. E. I.» 11, pp. 857-863;  
 Cornell D., «Disastrologies». *On David Krell's Postponements*, in «Praxis International» 9, pp. 182-192;

Del Caro A., *Nietzsche Contra Nietzsche. Creativity And Anti-Romantic*, Baton Rouge (La.), Louisiana State Univ. Press;  
 — *Dionysian Classicism, Or Nietzsche's Appropriation of An Aesthetic Norm*, in «J. H. I.» 50, pp. 589-605;  
 Detmer D., *Heidegger And Nietzsche On «Thinking In Values»*, in «The J. V. I.» 23, pp. 275-283;  
 Diethe C., *Nietzsche And The Woman Question*, in «H. E. I.» 11, pp. 865-875;  
 Diprose R., *Nietzsche, Ethics & Sexual Difference*, in «Radical Philosophy» 52, pp. 27-33;  
 Duvall W., *The Nietzsche Temptation in The Thought of Albert Camus*, in «H. E. I.» 11, pp. 955-963;  
 Emad P., *The Question of Technology And Will To Power*, in *Kunst und Technik*, Frankfurt a M, Klostermann, pp. 125-140;  
 Fuchs W. W., *Post-Modernism Is Not Skepticism*, in «M. W.» 22, pp. 339-402;  
 Fynsk L. (a cura di), *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, Cambridge - Harvard, Univ. Pr;  
 Ginelli A., *Nietzsche And Kierkegaard On Existential Affirmation*, in «Southwest Philosophical Review» 5, pp. 135-141;  
 Golomb J., *Nietzsche's Enticing Psychology of Power*, Ames (Iowa), Iowa State Univ. Press;  
 Grimm R., *Embracing Two Horses: Tragedy, Humor, And Inwardness Or Nietzsche, Vicher And Julius Bahnsen*, in «N. S.» 18, pp. 203-220;  
 Halper E., *Is Creativity Good?*, in «B. J. A.» 29, pp. 47-56;  
 Hans J. S., *The Question of Value. Thinking Throught Nietzsche, Heidegger, And Freud*, Carbondale, Southern Illinois Univ. Press;  
 Harrison T. (a cura di), *Nietzsche In Italy*, Saratoga (Calif.), Anma Libri;  
 Hart K., *The Trapass of The Sign: Deconstruction, Theology, And Philosophy*, New York, Cambridge Univ. Pr;  
 Houlgate S., *A Reply To Alon White's Review of Hegel, Nietzsche, And The Criticism of Metaphysics*, in «Owl Minerva» 21, pp. 131-144;  
 Hull R., *Skepticism, Enigma, And Integrity. Horizons of Truth In Nietzsche's Philosophy*, in «M. W.» 23, pp. 375-391;



Hyland D. A., *Nietzsche, Nihilism And Aesthetic Justification of Life*, in «Independent Journal of Philosophy» 5-6, pp. 57-62;

Irmischer J., *Friedrich Nietzsche And Classical Philology Today*, in «J. E.» 11, pp. 963-966;

Javanovski T., *Toward The Animation of Nietzsche's Übermensch*, in «M. W.» 22, pp. 71-95;

Kebede M., *Ways Leading To Bergson's Notion of The "Perpetual Present"*, in «P. T.» 33, pp. 275-287;

Krebbs Jr. R. S., *Is Friedrich Nietzsche A Precursor To The Holistic Movement?*, in «H. E. I.» 11, pp. 701-709;

Lawrence J. P., *Nietzsche And Heidegger*, in «H. E. I.» 11, pp. 711-717;

Levine E. M., *A Dionysian Songbook: The Mysterious Singing*, in «H. E. I.» 11, pp. 719-732;

Lingis A., *Deathbound Subjectivity*, Bloomington Indiana, Univ. Press;

Magnus B., *Nietzsche And Postmodern Criticism*, in «N. S.» 18, pp. 301-316;

— *Self-Consuming Concepts* (Nehamas, *Nietzsche Life as Literature*), in «Int. S. P.» 21, pp. 63-71;

Martin G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein. The Problem of Truth And Nihilism In The Modern World*, Frankfurt a. Main - Bern - New York, Peter Lang;

Michelfelder D. P., Palmer R. (a cura di), *Dialogue And Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press;

Midgley M., *Wisdom, Information, And Wonder: What Is Knowledge For*, London, Routledge;

Moles A., *Nietzsche's Eternal Recurrence As Riemannian Cosmology*, in «Int. S. P.» 21, pp. 21-35;

Nagl L., *The Enlightenment - A Standard Project? Habermas On Nietzsche As A "Turning Point" To Postmodernity*, in «H. E. I.» 11, pp. 743-750;

Nehamas A., *Different Readings. A Reply To Magnus, Solomon And Conway*, in «Int. S. P.» 21, pp. 73-80;

Neumann H., *The Ugliness of Being Human. An Interpretation of Nietzsche's Ugliest Man And Grosz's Greymen*, in «Independent Journal of Philosophy» 5-6, pp. 129-134;

Newell W. R., *Zarathustra's Dancing Dialectic*, in «Interpretation» 17, pp. 415-432;

Ohana D., *Nietzsche And Ernst Jünger: From Nihilism To Totalitarianism*, in «H. E. I.» 11, pp. 751-758;

Oliver K., *Revolutionary Horror. Nietzsche And Kristeva On The Politics of Poetry*, in «S. T. P.» 15, pp. 305-320;

Parens E., *Derrida, "Women" And Politics: A Reading of Spurs*, in «P. T.» 33, pp. 291-301;

Parent D., *Nietzsche's Artic Zone of Cognition And Post-Structuralism*, in «H. E. I.» 11, pp. 759-767;

Parkes G., *A Cast of Many: Nietzsche And Death-Psychological Pluralism*, in «M. W.» 22, pp. 453-470;

— *Human/Nature In Nietzsche And Taoism*, in CALLICOTT J. B. (a cura di), *Nature In Asian Tradition of Thought: Essays In Environmental Philosophy*, Albany, SUNY PR, pp. 9-97;

Percecepe G. J., *Future(s) of Philosophy: The Marginal Thinking of Jacques Derrida*, N. Y., Long;

Read J. H., *Nietzsche Power As Appression*, in «Praxis International» 59, pp. 72-87;

Redner H., *The Infernal Recurrence of The Same: Nietzsche And Foucault On Knowledge And Power*, in DASCAL M., GRUNEGARD O. (a cura di), *Knowledge And Politics*, Boulder (Colo.) - London, Western Press;

Richardson J., *Reply To Professor Robin Small*, in «Int. S. P.» 21, pp. 135-137;

Roberts R. H., *Nietzsche And The Cultural Resonance of The "Death of God"*, in «H. E. I.» 11, pp. 1025-1035;

Rosenow E., *Nietzsche's Educational Dynamite*, in «E. T.» 39, pp. 307-316;

Sarup M., *An Introductory Guide To Post-Structuralism And Postmodernism*, Athens, Univ. of Georgia Pr;

Sax D. C., *Foucault, Nietzsche, History: Two Modes of The Genealogical Method*, in «H. E. I.» 11, pp. 769-781;

Schacht R., *Nietzsche*, in CAVALIER R., (a cura di), *Ethics In The History of Western Philosophy*, N. Y., St. Martin Pr, pp. 271-305;

Scheier C. A., *Contemporary Consciousness And Originary Thinking In A Nietzschean Joke*, in «S. J. P.» 27, pp. 549-559;

Schraeder W. R., *Nietzsche's Synoptic And Utopian Vision*, «Int. S. P.» 21, pp. 15-20;

Schrift A. D., *Nietzsche And The Critique of Oppositional Thinking*, in «H. E. I.» 11, pp. 783-790;

Seigfried H., *Nietzsche's Radical Experimentalism*, in «M. W.» 22, pp. 458-501;

— *Opposing Science With Art Again? Nietzsche's Project According To Stack*, in «Int. S. P.» 21, pp. 105-111;

Shapiro G., *Nietzschean Narratives*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;

Show D., *Rorty And Nietzsche. Some Elective Affinities*, in «Int. S. P.» 21, pp. 3-14;

Small R., *Absolute Becoming And Absolute Necessity*, in «Int. S. P.» 21, pp. 125-134;

Soll I., *On Desire And Its Discontents*, in «Ratio» 2, pp. 159-184;

Solomon R., *Nietzsche And Nehamas's Nietzsche* (Nehamas, *Nietzsche Life As Literature*), in «Int. S. P.» 21, pp. 55-61;

Stack G. J., *Emerson's Influence On Nietzsche's Concept of The Will To Power*, in «Modern Schoolman» 66, pp. 175-195;

— *Riemann's Geometry And Eternal Recurrence As A Cosmological Hypothesis. A Replay*, in «Int. S. P.» 21, pp. 37-40;

— *From Lange To Nietzsche. A Response To A Troika of Critics* (Wilcox J. T. Breazeale D. Seigfried H.), in «Int. S. P.» 21, pp. 113-124;

Strong T. B., *Aesthetic, Authority And Tradition: Nietzsche And The Greeks*, in «H. E. I.», 11, pp. 989-1007;

Taylor C., *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*, Cambridge, Harvard Univ. Press;

Thatcher D. S., *Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotation*, in «N. S.» 18, pp. 587-599;

Thiele L. P., *Nietzsche's Politics*, in «Interpretation» 17, pp. 1275-1290;

Van Der Will W., *Nietzsche In America: Fascination And Fascination*, in «H. E. I.» 11, pp. 1015-1023;

Weiss A. S., *The Aesthetics of Excess*, Albany, SUNY Pr;

Wilcox J. T., *The Birth of Nietzsche Out of The Spirit of Lange*, in «Int. S. P.» 21, pp. 81-89;

Williams H., *Nietzsche And Fascism*, in «H. E. I.» 11, pp. 893-899;

Wood D., *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Pr;

Zelechow B., *Derrida, Deconstruction And Nietzsche: The Tree of Knowledge And The Tree of Life*, in «H. E. I.» 11, pp. 901-905;

1990:

Ackermann R. J., *Nietzsche. A Frenzied Look*, Amherst (Mass.), Univ. of Massachusetts Press;

Allison D. B., *A Diet of Worms: Aposiopetic Rhetoric in Beyond Good and Evil*, in «N. S.» 19, pp. 43-58;

Ansell-Pearson K., *Nietzsche A Radical Challenge To Political Theory?*, in «Radical Philosophy» 54, pp. 10-18;

— *Nietzsche And Modern German Thought*, London, Routledge;

Babich B. E., *Towards A Post-Modern Hermeneutic Ontology of Art. Nietzsche On Style And Heideggerian Truth*, in «Analecta Husserliana» 32, pp. 195-209;

— *Nietzsche And The Philosophy of Scientific Power. Will To Power As Constructive Interpretation*, in «Int. S. P.» 22, pp. 79-92;

— *Nietzsche And The Condition of Postmodern Thought*, in KOELB C. (a cura di), *Nietzsche As Postmodernist*, Albany, SUNY Pr;

— *On Nietzsche's Concinnity: An Analysis of Style*, in «N. S.» 19, pp. 59-80;

Bambach C. R., *History And Ontology. A Reading of Nietzsche's Second "Untimely Meditation"*, in «P. T.» 34, pp. 259-272;

Barris J., *God and Plastic Surgery: Marx, Nietzsche, Freud and the Obvious*, Brooklyn, Automeia;

Basinski P. A., *Nihilism And The Impossibility of Political Philosophy*, in «J. V. I.» 24, pp. 269-284;

Behler E., *Irony And Discourse of Modernity*, Seattle, Univ. of Washington Pr;

Bowie A., *Aesthetic And Subjectivity. From Kant To Nietzsche*, Manchester, Manchester Univ. Press;



Canning P., *How The Fable Becomes A World*, in RICKELS L. A., *Looking After Nietzsche*, Albany, SUNY, pp. 175-193;

Clark M., *Nietzsche On Truth And Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press;

— *Nietzsche As Postmodern Subjectivity*, in KOELB C., *Nietzsche As Postmodernist*, Albany, SUNY Pr;

Cohen R. A., *Rosenzweig versus Nietzsche*, in «N. S.» 19, pp. 346-366;

Conway D. W., *A Moral Ideal For Everyone And No One*, in «Int. S. P.» 22, pp. 17-29;

— *On The Question of Nietzsche's "Scientism"*, in «Int. S. P.» 22, pp. 111-119;

— *Beyond Realism: Nietzsche's New Infinite*, in «Int. S. P.» 22, pp. 93-109;

— *Nietzsche Contra Nietzsche: The Deconstruction of Za-rathustra*, in KOELB C., *Nietzsche As Postmodernist*, Albany, SUNY Pr;

Cook D., *Nietzsche And Foucault On Urspring And Genealogy*, in «Clio» 19, pp. 299-309;

Davey N., "A World of Hope And Optimism Despite Present Difficulties": *Gadamer's Critique of Perspectivism*, in «M. W.» 23, pp. 273-284;

— "Nietzsche: Art And Existence" In XI<sup>th</sup> International Congress In Aesthetics, Nottingham 1988, WOODFIELD R. (a cura di), Nottingham, Nottingham Polytech, pp. 32-37;

Detwiler B., *Nietzsche And The Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, Univ. of Chicago Press;

Ducan L., *Heine And Nietzsche*, in «N. S.» 19, pp. 336-345;

Erickson S. A., *Nietzsche And Postmodernity*, in «P. T.» 34, pp. 175-178;

Evans F., *Marx, Nietzsche And The «New Chore»*, in «The Journal of Speculative Philosophy» 4, pp. 249-266;

Fowler M., *Nietzschean Perspectivism: "How Could Such A Philosophy-Dominate?"*, in «S. T. P.» 16, pp. 119-162;

— *Nietzsche As Instructor In Autonomy? Comments*, in «I. S. P.» 22, pp. 13-16;

Gallo D. E., *On The Question of Nietzsche's "Scientiam"*, in «Int. S. P.» 22, pp. 111-119;

Gilmour J. C., *Perspectivism And Postmodern Criticism*, in «The Monist» 73, pp. 233-246;

Goethals S. C., *Nietzsche's Case For Inequality*, in «Dialogue» 33, pp. 650-655;

Golomb J., *Nietzsche On Authenticity*, in «P. T.» 34, pp. 243-258;

Graybeal J., *Language And "The Feminine" In Nietzsche And Heidegger*, Bloomington (Ind.), Indiana Univ. Press;

Haar M., *The Doubtfulness of The Unthought of The Overman: Ambiguities of Heideggerian Political Thought*, in «Res Phenomenological» 20, pp. 87-111;

Heller P., *Nietzsche's "Will To Power" Nachlass*, in «Int. S. P.» 22, pp. 35-44;

Higgins K. M., *Nietzsche And Postmodern Subjectivity*, in KOELB C., *Nietzsche As Postmodernist*, Albany, SUNY Pr;

Hilleshem J. W., *Nietzschean Images of Self-Overcoming Response To Rosenow*, in «E. T.» 40, pp. 211-215;

Hollingdale R. J., *Montinari And Nietzsche's Biography*, in «Int. S. P.» 22, pp. 45-48;

Hull R., *Skepticism, Enigma, And Integrity: Horizons of Affirmation In Nietzsche's Philosophy*, in «M. W.» 23, pp. 375-391;

Hunt L., *Comments On Daniel Conway's "A Moral Ideal For Everyone And No One"*, in «Int. S. P.» 22, pp. 31-34;

Kemal S., *Nietzsche's Genealogy of Beauty And Community*, in «J. B. S. P.» 21, pp. 234-249;

— *Some Problems of Genealogy*, in «N. S.» 19, pp. 30-42;

Kittler F., *The Mechanized Philosopher*, in RICKELS L. A., *Looking After Nietzsche*, Albany, SUNY, pp. 199-207;

Koelb C. (a cura di.), *Nietzsche As Postmodernist. Essays Pro And Contra*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York;

Krell D. F., *Of Memory, Reminiscence, And Writing: On The Verge*, Bloomington Indiana, Univ. Pr;

Jauvovski T., *A Synthetic Formulation of Nietzsche's Aesthetic Model*, in «Dialogue (Canada)» 29, pp. 399-414;

Lambrellis D. N., *The One and the Many in Nietzsche*, in «N. S.» 19, pp. 129-142;

Lang B., *The Anatomy of Philosophical Style*, Cambridge, Blackwell;



Letteri M., *The Theme of Health In Nietzsche's Thought*, in «M. W.» 23, pp. 405-417;

Levitt T., *Love In Thus Spoke Zarathustra*, in «Gnosis» 3, pp. 101-109;

Long T. A., *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, in «N. S.» 29, pp. 112-128;

Magnus B., *Author, Writer, Text: The Will To Power*, in «Int. S. P.» 22, 49-57;

May K. M., *Nietzsche And The Spirit of Tragedy*, New York, St. Martin's Press;

McInerney P. K., *How Would An Übermensch Regard His Past And Future?*, in «Int. S. P.» 22, pp. 121-128;

Miller J., *Carnivals of Atrocity. Foucault, Nietzsche, Cruelty*, in «Political Theory» 18, pp. 470-491;

Moles A., *Nietzsche's Philosophy of Nature And Cosmology*, Frankfurt a. Main - Bern - New York, Peter Lang;

Morstein P., *Nietzsche And Creative Passion In Milan Kundera's The Unbearable Lightness of Being. Tereza's Realization of The Dionysian And Apollonian Art-Impulses*, in «Analecta Husserliana» 28, pp. 535-557;

Newell W. R., *Zarathustra's Dancing Dialectic*, in «Interpretation» 17, pp. 415-432;

Ormiston L., Schrift A. D., (a cura di), *Transforming The Hermeneutic Context*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York Press;

Parens E., *From Philosophy To Politics. On Nietzsche's Ironic Metaphysics of Will To Power*, in «M. W.» 23, pp. 393-404;

Parkes G. (a cura di), *Nietzsche And Asian Thought*, Chicago, Univ. of Chicago Press;

Pautrat B., *Nietzsche Medused*, in RICKELS L. A., *Looking After Nietzsche*, Albany, SUNY, pp. 159-173;

Pizer J., *The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*, in «N. S.» 19, pp. 462-478;

Poole R., *Nietzsche The Subject of Morality*, in «Radical Philosophy» 54, pp. 2-9;

Redding P., *Nietzschean Perspectivism And The Logic of Practical Reason*, in «Philosophical Forum» 22, pp. 72-78;

Richards W. W., *The Bible And Christian Tradition. Keys To Understanding The Allegorical Subplot of Nietzsche's Za-*

*rathustra*, Frankfurt a. Main - Bern - New York, Peter Lang;

Rickels L. A. (a cura di), *Looking After Nietzsche*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York Press;

— *Friedrich Nietzsche*, Ibid., pp. 137-158;

Risser J., *Reading Nietzsche*, in «M. W.» 23, pp. 361-373;

Roman Z., *Nietzsche via Mahler. Delius and Strauss: A New Look at Some Fin-de-Siècle "Philosophical Music"*, in «N. S.» 19, pp. 292-311;

Roth R., *Verily, Nietzsche's Judgment of Jesus*, in «P. T.» 34, pp. 364-367;

— *Nietzsche's Metaperspectivism*, in «Int. S. P.» 22, pp. 67-77;

Rowe W. V., *The Problem of Progress*, in «Philosophical Reform» 55, pp. 74-83;

Sax B. C., *On The Genealogical Method: Nietzsche And Foucault*, in «Int. S. P.» 22, pp. 129-141;

Schacht R., *Nietzsche As Colleague*, in «Int. S. P.» 22, pp. 59-66;

— *Nietzsche On Human Nature*, in «P. T.» 34, pp. 883-892;

Schapiro G., *Translating, Repeating, Naming*, in KOELB C. (a cura di), *Nietzsche as Postmodernist*, Albany, SUNY Press;

Schrift A. D., *Nietzsche And The Question of Interpretation. Between Hermeneutic Context*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York Press;

Schusterman R., *Beneath Interpretation: Against Hermeneutic Holism*, in «The Monist» 73, pp. 181-204;

Scott C. E., *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, Indiana Univ. Press;

— *Postmodern Language*, in SILVERMAN H. J. (a cura di), *Postmodernism-Philosophy And The Arts*, New York, Routledge;

Seigfried H., *Autonomy And Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, Heisenberg*, in «P. S.» 57, pp. 619-630;

Small R., *Nietzsche, Düring, And Time*, in «J. H. P.» 28, pp. 229-250;

Smith B., *The Problem of Homer's Contest. Nietzsche On Politics And The State In Ancient Greece*, in «Kinesis», 18, pp. 37-49;



- Stack G. J., *Emerson And Nietzsche. Aspects of Nature*, «Filosofia Oggi» 12, pp. 247-253;
- *Emerson, Nietzsche, and the Naturalistic Ethics*, «Humanist» 50, pp. 21-25;
- Starrett S. N., *Nietzsche: Women And Relationship of Strength*, in «Southwest Philosophical Review» 6, pp. 73-79;
- Staten H., *Nietzsche's Voice*, Ithaca - New York, Cornell Univ. Press;
- Strong T. B., *The Idea of Political Theory: Reflections On The Self In Political Time And Place*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Pr;
- Taylor S., *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910-1920*, Hawthorne, de Gruyter;
- Thiele L. P., *Friedrich Nietzsche And The Politics of The Soul. A Study of Heroic Individualism*, Princeton (N. Y.), Princeton Univ. Press;
- Thompson J. L., *Nietzsche On Woman*, in «International Journal of Morals and Social Studies» 5, pp. pp. 207-220;
- Visker R., *Can Genealogy Be Critical? A Somewhat Unromantic Look At Nietzsche And Foucault*, in «M. W.» 23, pp. 441-452;
- White R., *Nietzsche Contra Kant And The Problem of Autonomy*, in «Int. S. P.» 22, pp. 3-11;
- *Within Nietzsche's Labyrinth*, London - New York, Routledge;
- Whitlock G., *Returning Sils-Maria. A Commentary To Nietzsche's "Also Spoke Zarathustra". Between Hermeneutics And Deconstruction*, London, Routledge;
- Wood D., *Philosophy And The Limit: Problems of Modern European Thought*, Scranton, Unwin Hyman;
- Zelechow B., *Fear And Trembling And Joyful Wisdom - The Same Book; A Look At Metaphoric Communication*, in «H. E. I.» 12, pp. 93-104;
- 1991:
- Allison D. B., *Recips For Ruin*, in «Int. S. P.» 23, pp. 35-54;
- Aloni E., *Beyond Nihilism: Nietzsche's Healing And Edifying Philosophy*, London, Univ. Pr. of America;

- Ansell-Pearson K., *The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, The Subject, And Political Theory*, «N. S.» 20, pp. 267-283;
- *Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral And Political Thought*, Cambridge - New York, Cambridge Univ. Press;
- *Nietzsche and Modern German Thought*, New York, Routledge;
- Aviram A., *Nietzsche As Educator?*, in «Journal Philosophy of Education» 25, pp. 219-234;
- Axiotis A., *Fiat Vita, Pereat Veritas. Nietzsche's Untimely Reflections On Hegel's Dialectic of History*, in «B. H. S. GB.» 23-24, pp. 61-78;
- Baker L., *Nietzsche's Philosophy In Excess of Power*, in «Philosophy of the Social Science» 21, pp. 90-101;
- Behler E., Taubeneck S., *Confrontation: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford, Stanford Univ. Pr;
- Berthold-Bond D., *Hegel, Nietzsche, And Freud On Madness And The Unconscious*, «Journal of Speculative Philosophy» 5, pp. 193-213;
- Bond D. B., *Hegel, Nietzsche And Freud On Madness And The Unconscious*, in «The Journal of Speculative Philosophy» 5, pp. 193-213;
- Booth D., *Nietzsche's "Woman" Rhetoric. How Nietzsche's Misogyny Curtails The Implicit Feminism of His Critique of Metaphysics*, in «H. P. Q.» 8, pp. 311-325;
- *Nietzsche's Legacy in Theology's Agendas*, in «Int. S. P.» 23, pp. 290-307;
- Breazeale D., *Ecce Psycho. Remarks On The Case of Nietzsche*, in «Int. S. P.» 23, pp. 19-33;
- Brogan W. A., *Is Platonic Drama The Death of Tragedy*, in «Int. S. P.» 22, pp. 75-82;
- *The Decentrated Self. Nietzsche's Transgression of Metaphysical Subjectivity*, in «S. J. P.» 29, pp. 419-430;
- Brown D. H., *Dionysian And Apollinian Pathos of Distance. A New Image of World History*, «Diálogos» 26, pp. 77-88;
- Cadello J. P., *Nietzsche's Radical Hermeneutical Epistemology*, in «Int. S. P.» 23, pp. 119-128;

Carravetta P., *Prefaces To The Diaphora: Rhetoric, Allegory And The Interpretation of Postmodernity*, West Lafayette, Prude Univ. Pr;

Cartwright D. E., *Reversing Silenus Wisdom* (Friedrich Nietzsche And Arthur Schopenhauer), in «N. S.» 20, pp. 309-313;

Cauchi F., *Nietzsche And Pessimism: The Metaphysics Hypostatised*, in «H. E. I.» 13, pp. 253-267;

Centore F. F., *Being and Becoming: A Critique of Post-Modernism*, Westport, Greenwood Pr;

Conway D. W., *The Eyes Have It. Perspectives And Affective Investment*, in «Int. S. P.» 23, pp. 103-113;

— *Disembodied Perspectives. Nietzsche Contra Rorty*, in «Int. S. P.» 23, pp. 281-289;

— *Thus Spoke Rorty: The Perils of Narrative Self-Creation*, in «P. L.» 15, pp. 103-110;

Cousineau R. H., *Zarathustra and the Ethical Ideal*, Amsterdam, Benjamins;

Crowford C., *Nietzsche's Great Style: Educator of The Eart And of the Heart*, «N. S.» 20, pp. 210-237;

Drost M. P., *Aristotele And Nietzsche On Art As Imitation of Nature*, «Diálogos» 26, pp. 47-62;

Farrenkopf J., *Nietzsche, Spengler, and the Politics of Cultural Despair*, in «Interpretation» 20, pp. 165-185;

Forbes I., *The Post Modern Return of The Social Nietzsche*, in «History of Political Thought» 12, pp. 167-176;

Fowler M. C., *Nietzsche As Instructor In Autonomy? Comment's On "Nietzsche Contra Kant And The Problem of Autonomy"*, in «Int. S. P.» 22, pp. 13-26;

— *Having A Perspective As Having A "Will". Comment On Professor Conway's The Eyes Have It*, in «Int. S. P.» 23, pp. 115-118;

Gemes K., *Nietzsche's Critique of Truth*, in «P. P. R.» 45, pp. 309-328;

Gilmur D. A., *The Real Challenge of Nietzsche Scholarship. Response To Professor Cadello*, in «Int. S. P.» 23, pp. 129-133;

Goicoechea D. Luik J. Madigan T. (a cura di), *The Question of Humanism: Challenges And Possibilities*, Buffalo, Prometheus;

— *Zarathustra And Enlightenment Humanism*, Ibid., pp. 170-178;

Haar M., *The Ambivalent Unthought of Overman And The Duality of Political Thinking*, in «G. F. P. J.» 14, pp. 109-136;

Hallman M. O., *Nietzsche's Environmental Ethics*, in «Enviromental Ethics» 13, pp. 99-125;

Heckman *Nietzsche's Clever Animal: Metaphor in "Truth And Falsity"*, in «P. R.» 24, pp. 301-321;

Hodge J., *Nietzsche, Heidegger, And The Critique of Humanism*, in «J. B. S. P.» 22, pp. 75-79;

Hough S. L., *Value and the Will to Power*, in «Journal of Social Philosophy» 22, pp. 119-127;

Houlgate S., *Power, Egoism, And The "Open" Self In Nietzsche And Hegel*, in «J. B. S. P.» 22, pp. 120-138;

Hunt L. H., *Nietzsche And the Origin of Virtue*, London, Routledge;

Joós E., *Poetic Truth And Transvaluation In Nietzsche's Zarathustra. A Hermeneutic Study*, Bern - Frankfurt a Main - New York, Peter Lang;

Jovanovski T., *Critique of Walter Kaufmann's "Nietzsche's Attitude Toward Socrates"*, in «N. S.» 20, pp. 329-358;

Kellner D., *Nietzsche And Modernity. Critical Reflections On Twilight of The Idols*, in «Int. S. P.» 23, pp. 3-17;

Kemal S., *Nietzsche, Creativity, And The Redundancy, of Literary Value*, in «Int. S. P.» 23, pp. 63-80;

Krell D. F., *Nietzsche, Hölderlin, Empedocles*, in «G. F. P. J.» 15, pp. 31-48;

— *Madness And Philosophy. A Note On Karl Jaspers And Pierre Klssowski*, in «Int. S. P.» XXIII, pp. 55-63;

Lingis A., *Black Stars. The Pedigree of The Evaluators*, in «G. F. P. J.» 15, pp. 67-91;

— *The Irrecoverable*, in «Int. S. P.» 23, pp. 65-74;

Madison G. B., *Coping With Nietzsche's Legacy. Rorty, Derrida, Gadamer*, in «P. T.» 36, pp. 3-19;

MacIntyre A., *"Virtuosos of Contempt". An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Throught Certain Platonic Political Ideas*, in «Int. S. P.» 23, pp. 184-210;



Magnus B., *Deconstruction Site: the "Problem of Style" in Nietzsche's Philosophy*, in «Philosophical Topics» 19, pp. 211-243;

Naas M., *The Tragedy of Renown. Nietzsche, Aeschylus And The Migrant Love Been*, in «P. T.» 35, pp. 277-290;

Nash R. H., *Kierkegaard, Nietzsche And The Death of God*, in «Bridge» 3, pp. 1-8;

Newmark K., *Nietzsche, Deconstruction, And The Truth of History*, in «G. F. P. J.» 15, pp. 161-189;

Olafson F., *Nietzsche's Philosophy of Culture: A Paradox In "The Will To Power"*, in «P. P. R.», 51, pp. 557-572;

Owen D., *Autonomy And "Immer Distance". A Trace of Nietzsche In Weber*, in «History of the Human Sciences» 4, pp. 79-91;

Parens E., *From Philosophy To Politics. On Nietzsche's Ironic Metaphysics of Will To Power*, in «M. W.» 24, pp. 160-180;

Parkes G. R., *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, Chicago Univ. Press;

Parry D. M., *The Centrality of The Aesthetic In Vico And Nietzsche*, in «N. V. S.» 9, pp. 29-42;

*Perspectives On Nietzsche*, Preface: Klein W., Graduate Faculty Philosophy Journal, II, New York, New School for Social Research, Department of Philosophy;

Pletsch C., *Young Nietzsche, Becoming A Genius*, New York, Free Press;

Rorty R., *Nietzsche, Socrates And Pragmatism*, in «South Atlantic Journal of Philosophy» 10, pp. 61-63;

Rosen S., *Squaring The Hermeneutical Circle*, in «R. M.» 46, pp. 707-728;

— *Suspicion, Deception And Concealment*, in «Arion» 1, pp. 112-127;

Roth R. A., *Nietzsche's Use of Atheism*, in «I. P. Q.» 31, pp. 51-64;

Sallis J., *Crossing. Nietzsche And The Space of Tragedy*, Chicago, Univ. of Chicago Press;

Schacht R., *Hegel, Marx, Nietzsche, And The Future of Self-Alienation*, in «American Philosophical Quarterly» 28, pp. 125-135;

— *On Self-Becoming. Nietzsche And Nehamas's Nietzsche*, in «Int. S. P.» 23, pp. 266-280;

Schatzki T. R., *Nietzsche's Wesensethik*, in «N. S.» 20, pp. 68-87;

Scott C. E., *The Ascetic Ideal's Twilight*, in «G. F. P. J.» 15, pp. 121-129;

Shapiro G., *Alcyone. Nietzsche On Gift Noise And Woman*, Albany (N. Y.), State Univ. of New York Press;

Stack G. J., *Nietzsche's Antinomianism*, «N. S.» 20, pp. 109-133;

Thiele L. P., *Love And Judgment: Nietzsche's Dilemma*, in «N. S.» XX, pp. 88-108;

Warminski A., *Towards A Fabulous Reading. Nietzsche's. "On Truth And Lie In Extramoral Sense"*, in «G. F. P. J.» 15, pp. 93-120;

Warren M., *Nietzsche And Political Thought*, Cambridge, MIT Pr;

White R., *Nietzsche Contra Kant And The Problem of Autonomy*, in «Int. S. P.» 22, pp. 3-11;

— *Autobiography Against Itself*, in «P. T.» 89, pp. 281-303;

Wood D., *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Pr;

1992:

Allen B., *Nietzsche's Question «What Is Good Is Truth»*, in «H. P. Q.» 9, pp. pp. 225-240;

Babich B., *Commentary: Michael Green "Nietzsche on Pity and Resentment"*, in «Int. S. P.» 24, pp. 71-76;

Birembaum H., *Between Blake And Nietzsche. The Reality of Culture*, Lewisburg, Bucknell Univ. Press;

Booth D., *Nietzsche's Legacy in Theology's Agendas*, in «N. S.» 21, pp. 290-307;

Carr K. L., *The Banalization of Nihilism*, Albany, SUNY Press;

Coles R., *Storied Others and Possibilities of Caritas: Milbank and Neo-Nietzschean*, in «Modern Theology» 8, pp. 331-351;

Conter D., *Eternal Recurrence, Identity and Literary Characters*, in «Dialogue» 31, pp. 549-566;

Conway D. W., *Nietzsche's Art of This-World Comfort: Self Reference and Strategic Self-Parody*, in «H. P. Q.» 19, pp. 343-357;  
 — *Disembodied Perspectives: Nietzsche contra Rorty*, in «N. S.» 21, pp. 281-289;  
 Cousireau R. H., *The Ethical Stance of Nietzsche and Heidegger*, in «Gregorianum» 73, pp. 123-132;  
 Deppermann M., *Nietzsche in Roussland*, in «N. S.» 21, pp. 211-252;  
 Diethe C., *Nietzsche and Nationalism*, in «H. E. I.» 14, pp. 227-234;  
 Fortin E. L., *Nietzsche and the Crisis of Nihilism*, in ROUNER L. S. (a cura di), *Meaning, Truth, and God*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame;  
 Gould T., *Emerson's Words, Nietzsche's Writing*, in «Int. S. P.» 24, pp. 21-32;  
 Green M., *Nietzsche on Pity and Resentment*, in «Int. J. P.» 24, pp. 63-70;  
 Hanson K., *Approaching Distance*, in «Int. S. P.» 24, pp. 33-40;  
 Havas R. E., *Who is Heidegger's Nietzsche?*, in DREYFUS H., HALL H. (a cura di), *Heidegger A Critical Reader*, Oxford, Cambridge (Mass.), Blackwell, pp. 231-246;  
 Heckam P., *The Role of Science in Uman-all-too Human*, in «M. W.» 26, pp. 147-160;  
 Higgins K. M., *Zarathustra is a Comic Book*, in «P. L.» 16, pp. 1-14;  
 Hill R. K., *MacIntyre's Nietzsche: A Critique*, in «Int. S. P.» 24, pp. 3-12;  
 Hull R., *Beyond Epistemology: Nietzsche And The Need For Epistemic Criteria*, in «Auslegung» 18, pp. 1-15;  
 — *Epistemology and Autodevaluation of Morality: Towards an Autoerethical Nietzsche*, in «Southwest Philosophy Review» 8, pp. 119-125;  
 Hunt L., *Comments on Robert Welshon's Nietzsche's Peculiar Virtues and the Health of the Soul*, in «Int. S. P.» 24, pp. 91-93;  
 Joós E., *Poetic Truth and Transvaluation in Nietzsche's Zarathustra: A Hermeneutic Study*, New York, Lang;

Kaufmann W., *Nietzsche, Heidegger, And Buber: Discovering The Mind*, New Brunswick, Transaction Books;  
 Kemal S., *Nietzsche, Creativity and the Redundancy of Literary Value*, in «N. S.» 21, pp. 63-80;  
 Lampert L., *Who is Nietzsche's Epicurus?*, in «Int. S. P.» 24, pp. 99-105;  
 Leiter B., *Nietzsche and Aestheticism*, in «Journal of the History of Philosophy» 30, pp. 275-290;  
 Lemco G., *Nietzsche as Educator*, Lewiston, Mellen Press;  
 Lippitt J., *Nietzsche, Zarathustra, And Status of Laughter*, in «B. J. A.» 32, pp. 39-49;  
 Magnus B., Stewart S., Mileur J. P., *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, New York, Routledge;  
 McIntyre A., "Virtuosos of Contempt". *An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy Trought Certain Platonic Political Ideas*, in «N. S.» 21, pp. 184-210;  
 Milam M., *The Misuse of Nietzsche in Literary Theory*, in «P. L.» 16, pp. 320-332;  
 Nevo I., *Circumvention as Deconstruction: Ways of Clinging to Absolute Notions*, in «Clio» 22, pp. 303-319;  
 Newcomer Scalo M., *The Possibility of a Christian Ethic in the Philosophy of Nietzsche*, in «Dialogue» 34, pp. 50-53;  
 Okonta I., *Nietzsche: the Politics of the Power*, New York, Lang;  
 Oliver K., *A Dagger Through the Heart: the Ethics of Reading Nietzsche's on the Genealogy of Morals*, in «Int. S. P.» 25, pp. 13-28;  
 Pettey J. C., *Nietzsche's Philosophical and Narrative Style*, New York, Lang;  
 Pickard D., *Applied Nietzsche: The Problem of Reflexivity in Habermas. A Postmodern Critique*, in «Auslegung» 19, pp. 1-21;  
 Roche M. W., *National Socialism and the Disintegration of Values: Reflections on Nietzsche, Rosenberg and Broch*, in «J. V. I.» 26, pp. 367-380;  
 Sax B., *The Prelude to the Philosophy of the Future: The Art of Reading and the Genealogical Methods in Nietzsche*, in «H. E. I.» 14, pp. 399-417;  
 Schacht R., *On Self-Becoming: Nietzsche and Nehamas's Nietzsche*, in «N. S.» 21, pp. 266-280;



- Schrift A. D., *Between Church and State: Nietzsche, Deleuze and the Genealogy of Psychoanalysis*, in «Int. S. P.» 24, pp. 41-52;
- Schroeder W., *Nietzschean Philosophers*, in «Int. S. P.» 24, pp. 107-114;
- Seigfried H., *Nietzsche's Natural Morality*, in «J. V. I.» 26, pp. 423-431;
- Silverman H. J., *The inscription of the Moment: Zarathustra's Gate*, in «Int. S. P.» 24, pp. 53-61;
- Stack G. J., *Nietzsche's Evolutionary Epistemology*, in «Diálogos» 27, pp. 75-101;
- Starrett S. N., *Nietzsche and McIntyre: Against Individualism*, in «Int. J. P.» 24, pp. 13-20;
- Trundle R. C., *Nietzschean Politics and Marxism Science*, in «Review Journal of Philosophy and Social Sciences» 17, pp. 96-127;
- Villa D. R., *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, in «Political Theory» 20, pp. 274-308;
- Vincenzo J. P., *Socrates and Rhetoric: The Problem of Nietzsche's Socrates*, in «P. R.» 24, pp. 162-182;
- Waston J. H., *Nietzsche's Transnational Thinking*, in «H. E. I.» 15, pp. 133-140;
- Welshon R., *Nietzsche's Peculiar Virtues and the Healt of the Soul*, in «Int. J. P.» 24, pp. 77-89;
- *Response to Lester Hunt's Comments*, in «Int. S. P.» 24, pp. 95-97;
- Windham W. E., *Nietzsche's Philosopher of the Future as an Ethicist: Experimentalism in Ethics*, in «Int. J. P.» 24, pp. 115-124;
- Wymore J., *Nietzsche, Von Hilderbrand, And Human Fulfillment*, in «Aletheia» 5, pp. 279-289;
- Yoong J., *Nietzsche's Philosophy of Art*, New York, Cambridge Univ. Pr;
- 1993:
- Allen B. G., *Truth in Philosophy*, Cambridge, Harvard Univ. Press;

- Allison D., *Nietzsche's Identity*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Ames R., *Commentary on the Nietzsche in Asian Tradition of Thought*, in «Int. S. P.» 25, pp. 61-66;
- Ansell-Pearson K. (a cura di), *The Fate of New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- *Geist and Reich: Time, History and Germany in Nietzsche and Heidegger*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- *Toward the Comedy of Existence: On Nietzsche's New Justice*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Babich B., *A Musical Retrieve of Heidegger, Nietzsche, and Technology: Cadence, Concinnity, and Playing Brass*, in «M. W.» 26, pp. 239-260;
- *Heidegger's Reading of Nietzsche and Technology*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Behler D., *Nietzsche and Postfeminism*, in «N. S.» 22, pp. 355-370;
- Cadello J., *Nietzsche and the Living Body: Late- and Post-Modern Readings of Nietzsche on Health*, in «Int. S. P.» 25, pp. 97-107;
- Cartwright D., *The Last Temptation of Zarathustra*, in «Journal of the History of Philosophy» 31, pp. 49-69;
- Caygill H., *Philosophy and Cultural Reform in the Early Nietzsche*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Cinelli A., *Nietzsche Relativism and Truth*, in «Auslegung» 19, pp. 35-45;
- Cohen J., *No Sour Grapes for Nietzsche: A Reply to Professor Smith*, in «Int. S. P.» 25, pp. 145-149;
- Corrington R. S., *From World Exegesis to Transcendence: Jaspers's Critique of Nietzsche*, in DÖRTFLINGER B. (a cura di), *Karl Jaspers*, Würzburg, Komings housen;
- Coker J. C., *On Becoming Great Friends*, in «Int. S. P.» 25, pp. 113-127;



Conway D. W., *Nietzsche's "Doppelgänger": Affirmation and Resentment in "Ecce Homo"*, ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Del Caro A., *The Hermeneutic of Idealism: Nietzsche Versus the French Revolution*, in «N. S.» 22, pp. 158-164;

Dörtflinger B. (a cura di), *Karl Jaspers*, Würzburg, Komings hosen;

Domino B., *Vincenzo's Portrayal of Nietzsche's Socrates*, in «P. R.» 26, pp. 39-47;

Foley T., *Strength and Freedom in Nietzsche*, «Proceeding of the Eraclitean Society» 16, pp. 79-89;

Gallagher P., *Feuerbach and Nietzschean on the Significance of Dreaming*, in «P. A. C. P. A.» 67, pp. 87-95;

Gerhardt V., *Self-Grounding: Nietzsche's Morality of Individuality*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Gorniak-Kockowska K., *Freedom and Responsibility in Jaspers on Nietzsche*, in DÖRTFLINGER B. (a cura di), *Karl Jaspers*, Würzburg, Komings hosen;

Hansen C., *Nietzsche and Chinese Thought*, in «Int. S. P.» 25, pp. 29-40;

Harries K., *The Roots of all Evil: Lessons of an Epigram*, in «International Journal of Philosophical Studies» 1, pp. 1-20;

Heckman P., *Comment on Professor Schwartz's "Status of the Will to Power"*, in «Int. S. P.» 25, pp. 93-96;

Hodge R. D., *On Nietzsche's Enigmatic Anti-Kantian Categorical Imperative*, in «Conference» 4, pp. 36-49;

Honig B., *The Politics of Agonism*, in «P. T.» 21, pp. 528-533;

Houlgate S., *Kant, Nietzsche and the "Thing in Itself"*, in «N. S.» 22, pp. 115-157;

Howey R. L., *Jaspers's Nietzsche: The Lovely Iconoclast*, in DÖRTFLINGER B. (a cura di), *Karl Jaspers*, Würzburg, Komings hosen;

Hunt L., *The Eternal Recurrence and Nietzsche's Ethic of Virtue*, in «Int. S. P.» 25, pp. 3-11;

Johnson G. A., *Generosity and Forgetting in the History of Being: Merleau-Ponty and Nietzsche*, SILVERMAN H. J. (a cura di), *Questioning Foundation*, New York, Routledge;

Karnos D. D., *Nietzsche and Bankei Zen: On Dignity Rightly*, in «Int. S. P.» 25, pp. 41-50;

Keenan D. K., *Moving at the Origin of Justice*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Lampert L., *Nietzsche and Modern Times*, New Haven, Yale Univ. Press;

Larochelle G., *Theories of Postmodernity and Rhetorical Turn in the Social Sciences*, in «Epistemologia» 16, pp. 3-38;

Leiter B., *Beyond Good and Evil*, in «H. P. Q.» 10, pp. 261-270;

Lloyd G., *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, New York, Routledge;

Marion J.-L., *The Exactitude of the "Ego"*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 67, pp. 561-568;

Matthis M. J., *Nietzsche as Anti-Naturalist*, in «P. T.» 37, pp. 170-182;

Mortensen E., *Irigary and Nietzsche: Echo and Narcissus Revisited*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Mosser K., *Nietzsche, Kant and the Thing in Itself*, in «Int. S. P.» 25, pp. 67-77;

Owen D., *Nietzsche's Squandered Seductions: Feminism, the Body, and the Politics of Genealogy*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Parkes G., *Wanderers in the Shadow of Nihilism: Nietzsche's "God Europeans"*, in «H. E. I.» 16, pp. 585-590;

— *Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism*, in «Int. S. P.» 25, pp. 51-60;

Perens E., *Kundera, Nietzsche and Politics: on the Questions of Eternal Return and Responsibility*, in «P. T.» 37, pp. 285-297;

Peters G., *Dissonant Man*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;

Platt M., *Behold Nietzsche*, in «N. S.» 22, pp. 42-79;

Ramplay M., *Physiology as Art: Nietzsche on Form*, in «B. J. A.» 23, pp. 271-282;



- Schwartz S. P., *The Status of Nietzsche's Theory of the Will to Power in the Light of Contemporary Philosophy of Science*, in «Int. S. P.» 25, pp. 85-92;
- Sluga H. D., *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard Univ. Press;
- Smith R. A., *Nietzsche: Philosopher of Resentment?*, in «Int. S. P.» 25, pp. 125-143;
- Soderholm J., *Nietzsche and the Mystery of Forgetting*, in «Clio» 23, pp. 51-62;
- Stack G., *Nietzsche's Earliest Essays: Translation and Commentary on "Fate and History" and "Freedom of Will and Fate"*, in «P. T.» 37, pp. 153-169;
- Valentine J., *Overperson and Moral Development: A Comparative Analysis of Nietzsche and Kierkegaard*, in «Southwest Philosophy Review» 9, pp. 209-230;
- Van Der Will W., *Nietzsche and Postmodernism*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Watt A., *Nietzsche's Productive Logic*, in ANSELL-PEARSON K. (a cura di), *The Fate of The New Nietzsche*, Brookfield, Avebury;
- Weiss S. D., *Nietzsche and the Thing in Itself: Surviving Modern Kant Scholarship*, in «Int. S. P.» 25, pp. 79-84;
- Wicks R., *The Eternal Recurrence: Nietzsche's Ideology of the Lion*, in «S. J. P.» 31, pp. 97-118;
- Williams B., *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*, in «European Journal of Philosophy» 1, pp. 4-14;
- Williams L., *Women as Rupture (?)*, in «Int. S. P.» 25, pp. 129-134;
- *On Making Nietzsche Consistent*, in «S. J. P.» 31, pp. 119-131;
- Yong J., *Immaculate Perception: Nietzsche contra Schopenhauer*, in «Schopenhauer- Jahrbuch» 74, pp. 73-85;
- Yoshizawa D., *Jaspers's Concern with Nietzsche's Philological Psychology*, in DÖRTFLINGER B. (a cura di), *Karl Jaspers*, Würzburg, Komings housen;
- 1994:
- Acampora R. R., *Using and Abusing Nietzsche for Environmental Ethics*, in «Environmental Ethics» 16, pp. 187-194;

- Anderson R. L., *Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science*, in «Studies in History and Philosophy of Science» 25, pp. 729-750;
- Ansell-Pearson K., *An Introduction to Nietzsche as political Thinker: the Perfect Nihilist*, New York, Cambridge Univ. Press;
- *Toward the Übermensch: Reflections on the Year of Nietzsche's Daybreak*, in «N. S.» 23, pp. 123-145;
- Bergmann F., *Nietzsche and Analytic Ethics*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Bergoffen D. B., *Nietzsche was no Feminist*, in «Int. S. P.» 26, pp. 23-31;
- Bittner R., *Resentment*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Brinkman B. R., *Outsidelessness and High Noon*, «Heythrop Journal» 35, pp. 53-57;
- Brogan W., *Zarathustra: The Tragic Figure of the Last Philosopher*, in «R. P.» 24, pp. 42-56;
- Clark M., *Nietzsche's Immoralism*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- *Nietzsche's Misogyny*, in «Int. S. P.» 26, pp. 3-12;
- Cohen M., *Nietzsche, Hebraism, Hellenism*, in «Int. S. P.» 26, pp. 45-65;
- Coker J. C., *Riding the Flery Steed: Von den Freuden- und Leidenschaften*, in «Int. S. P.» 26, pp. 117-135;
- Conrad M., *Overcoming Dualism. A Critique of Some Recent Interpretation of Nietzschean Perspectivism*, «The Southern Journal of Philosophy» 32, pp. 251-269;
- Conway D. W., *Genealogy and Critical Method*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- *Parastrategisis, Or: Rhetoric for Decadents*, «Philosophy and Rhetoric» 27, pp. 179-201;
- Crawford C., *A Genealogy of Worlds According to Nietzsche*, in «P. R.» 27, pp. 202-217;
- Davey N., *Hermeneutic Process: Gadamer versus Nietzsche on the Subjectivity of Interpretation*, in «International Journal of Philosophical Studies» 2, pp. 45-60;

- Foot P., *Nietzsche's Immoralism*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Geuss R., *Nietzsche and Genealogy*, in «European Journal of Philosophy» 2, pp. 274-292;
- Gillespie M., *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago, Univ. of Chicago Press;
- Glimour D., *On Language, Writing and the Restoration so Sight: Nietzsche's Philosophical Palinodie*, in «Philosophy and Rhetoric» 27, pp. 245-269;
- Griffin D. E., *Nietzsche on Tragedy and Parody*, in «P. L.» 18, pp. 339-347;
- Haar M., *Nietzsche and Van Gogh. Representing the Tragic*, in «R. P.» 24, pp. 15-24;
- Hales S. and Welshon R. C., *Truth, Paradox and Nietzschean Prospectivism*, «H. P. Q.» 11, pp. 101-119;
- Higgins K. M., *On the Genealogy of Morals. Nietzsche's Gift*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Hinz M., *Self-Creation and History: Collingwood and Nietzsche on Conceptual Change*, Lanham, Univ. Press of America;
- Hoover A. J., *Friedrich Nietzsche: His life and Thought*, Westport, Greenwood Press;
- Hull R., *Styling Nietzsche: A Note on the Genealogy of Derridean Deconstruction*, in «M. W.» 27, pp. 325-333;
- Kerckhove L. F., *Re-Thinking Ethical Naturalism: Nietzsche's "Open Question" Argument*, in «M. W.» 27, pp. 149-159;
- Klein W., *Truth and Illusion in the Birth of Tragedy*, in «Int. S. P.» 26, pp. 137-144;
- Leiter B., *Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Lorraine T., *Nietzsche and Feminism: Trasvaluting Women in Thus Spoke Zarathustra*, in «Int. S. P.» 26, pp. 13-21;
- Marcus J., *Brief Takes from the Horizon*, in «Teaching Philosophy» 19, pp. 119-128;
- McCarthy G. E., *Dialectics and Decadence: Echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Lanham, Roman & Littelfield;
- Mullen D. C., *Art, Science and Truth in Nietzsche and Heidegger*, in «Int. S. P.» 26, pp. 45-55;

- Nehamas A., *The Genealogy of Genealogy*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Nussaub M. C., *Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Owen D., *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, New York, Routledge;
- Parkes G., *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago, Univ. of Chicago Press;
- Porter J., *Nietzsche's Rhetoric: Theory and Strategy*, in «Philosophy and Rhetoric» 35, pp. 218-244;
- Rethy R., *Nietzsche: Das religiöse Wesen*, in «Int. S. P.» 26, pp. 67-91;
- Schacht R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Schatzki T. R., *Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics*, in «N. S.» 23, pp. 146-167;
- Scheler C. A., *The Rationale of Nietzsche's Genealogy of Morals*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- Schrift A. D., *On the Gift-Giving Virtue: Nietzsche's Unacknowledged Feminine Economy*, in «Int. S. P.» 26, pp. 33-44;
- Sena M., *Dionysos as Antidote: The Velis of Maya*, in «Research in Phenomenology» 24, pp. 189-205;
- Shapiro G., *Debts Due and Overdue: Beginnings of Philosophy in Nietzsche, Heidegger and Anaximander*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;
- *Go Figure ! Refiguring Disfiguring*, in «P. T.» 38, pp. 326-333;
- Shapiro J. B., *The Scholar's Hood: Remarks on Blondel's Nietzsche*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 17, pp. 393-404;
- Slenis E. E., *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Champaign, Univ. of Illinois;
- Small R., *Nietzsche, Spur and Time*, in «J. H. P.» 32, pp. 82-102;



Smith A., *Philosophy of Emergence: Foucault/Genealogy/Nietzsche*, in «Philosophy of Social Science» 24, pp. 41-54;

Snyder J., *Nietzsche's Physiology*, in «Int. S. P.» 26, pp. 83-91;

Soll I., *Nietzsche on Cruelty, Ascetism and the Failure of Hedonism*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;

Solomon R., *One Hundred Years of Resentment: Nietzsche's Genealogy of Morals*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;

Stack G., *Nietzsche: Man, Knowledge, and Will to Power*, Durango, Hollowbrook;

Storr A., *Nietzsche and Music*, in «Philosophy» 37, pp. 213-227;

Tauber A. I., *A Typology of Nietzsche's Biology*, in «Biology & Philosophy» 9, pp. 25-44;

Thiele L. P., *Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger and Politics*, in «Political Theory» 22, pp. 468-490;

Thompson W. J., *Perspectivism: Aquinas and Nietzsche on Intellect and Will*, in «American Philosophical Quarterly» 68, pp. 451-473;

Vincenzo J. P., *Nietzsche and Epicurus*, in «M. W.» 27, pp. 383-397;

Warren M. E., *Nietzsche and Weber: When Does Reason Become Power?*, in HOROWITZ A. (a cura di), *Barbarism of Reason*, Toronto, Univ. of Toronto Press;

White R. J., *Zarathustra and the Progress of Sovereignty: from the Overman to the External Recurrence*, in «Int. S. P.» 26, pp. 107-115;

Williams B., *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;

Winchester J. J., *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, SUNY Press;

Yovel Y., *Nietzsche the Jews and Resentment*, in SCHACHT R. (a cura di), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, Univ. of California Press;

Zeitlin I., *Nietzsche: A Re-Examination*, Oxford, Polity Press;

1995:

Ahern D. R., *Nietzsche as Cultural Physician*, Univ. Park, Penn St. Univ. Press;

Anderson R. L., *Overcoming Charity: the Case of Maudemarie Clark's Nietzsche on Truth and Philosophy*, in «N. S.» 24, pp. 307-341;

Ansell-Pearson K., *Nietzsche's Post-Modern Identity: From Epoch to Ethos*, in «H. E. I.» 20, pp. 117-123;

Baracchi C., *Plato's Shadows at Noon: Nietzsche and the Platonic Texts*, in «R. P.» 25, pp. 90-117;

Behler S., *Nietzsche's Study of Greek Rhetoric*, in «R. P.» 25, pp. 3-26;

Bell J. A., *Philosophizing the Double-Bind: Deleuze Reads Nietzsche*, in «P. T.» 49, pp. 371-390;

Bergmann P., *Nietzsche, Heidegger and the Americanization of Defeat*, in «Int. S. P.» 27, pp. 73-84;

Berkowitz P., *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard Univ. Press;

Bishop P., *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin, de Gruyter;

Boothroyd D., *Nietzsche's Future Perfect and the Eternal Return: Toward a Genealogy of Ideas*, in «H. E. I.» 20, pp. 125-133;

— *Levinas and Nietzsche: in Between Love and Contempt*, in «P. T.» 39, pp. 345-357;

Cho S. W., *Before Nietzsche: Nihilism as a Critique of German Idealism*, in «G. F. P. J.» 18, pp. 205-232;

Conway D. W., *Returning to Nature: Nietzsche's Gotterdämmerung*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;

— *Naturalizing the Epistemologist: the Final Shadow of the Dead God*, in «Int. S. P.» 28, pp. 19-23;

— *Writing in Blood: On the Prejudices of Genealogy*, in «Epoche» 3, pp. 149-181;

Cox C., *Naturalism and Interpretation*, in «Int. S. P.» 28, pp. 3-18;

Crawford C., *Immoralist: That Means the Opposite of Consequentialist. Comment on Professor Hale's "Was Nietzsche a Consequentialist?"*, in «Int. S. P.» 28, pp. 35-42;



- Cristian A., *Zarathustra's Dance: A Heideggerian Misstep?*, in «M. W.» 28, pp. 145-162;
- Detwiler B., *Nietzschean Self-Creation and the Critique of Liberal Institutions*, in «Int. S. P.» 28, pp. 43-53;
- Diethe C., *Nietzsche and the Contemporary Writer: What does it Mean?*, in «H. E. I.» 20, pp. 135-139;
- Edgar A., *Weber, Nietzsche, and Music*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Goicoechea D. (a cura di), *The Nature of Love*, Buffalo, Prometheus;
- *Appraising-Bestowing-Growing-Adoring*, in GOICOECHEA D., *The Nature of Love*, Buffalo, Prometheus;
- Goldberg D. W., *Nietzschean Recurrence: The Science and the Moment*, in «Auslegung» 20, pp. 1-10;
- Guignon C. e Pereboom D. (a cura di), *Existentialism: Basic Writings - Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre*, Indianapolis, Hackett;
- Haar M., «Tragic Joy» and Culture in a Developing Country, in FELLOWS R. (a cura di), *Philosophy and Technology*, New York, Cambridge Univ. Press;
- Hales S. D., *Was Nietzsche a Consequentialist?*, in «Int. S. P.» 27, pp. 25-34;
- Hatab L. J., *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Penn, Open Court;
- Haves R., *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, Ithaca, Cornell Univ. Press;
- Hollingdale R. J., *Theories and Innovations in Nietzsche: Logic, Theory of Knowledge and Metaphysics*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Hollinger R. (a cura di), *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*, Westport, Proger;
- Kaufmann W., *Nietzsche's Attitude Toward Socrates*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Kerckhove L., *Emancipatory Social Science: Habermas on Nietzsche*, in «Philosophy in the Contemporary World» 2, pp. 19-26;
- Kissack M., *Nietzsche and Foucault: An Interpretation of Influence*, in «The Southern Journal of Philosophy» 14, pp. 29-33;

- Krell D. F., *Reading Plato (after Nietzsche and Co.)*, in «R. P.» 25, pp. 45-67;
- Land N., *Shamanic Nietzsche*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Leiter B., *Morality in the Pejorative Sense: on the Logic of Nietzsche's Critique of Morality*, in «British Journal for the History of Philosophy» 3, pp. 113-145;
- Loeb P. S., *Is There a Genetic Fallacy in Nietzsche's Genealogy of Morals?*, in «Int. S. P.» 28, pp. 125-141;
- Lukacher N., *The Ring of Being*, in RAYAN T., *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany, SUNY Press;
- Magnus B., *Postmodern Pragmatism: Nietzsche, Heidegger, Derrida and Rorty*, in HOLLINGER R. (a cura di), *Pragmatism: from Progressivism to Postmodernism*, Westport, Proger;
- Mann P., *Nietzsche, the Tragic-Real, and the Exquisite Corpse of Theory*, in «R. P.» 25, pp. 160-176;
- Martin N., «We Good Europeans»: *Nietzsche's New Europe in Beyond Good and Evil*, in «H. E. I.», pp. 141-144;
- McCormick J. P., *Dangers of Mythologizing Technology and Politics*, in «Philosophy and Social Criticism» 21, pp. 55-92;
- McNeill W., *Traces of Discordance: Heidegger-Nietzsche*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Mullin A., *The Safeguarded Self*, in «Dialogue» 34, pp. 45-59;
- Olkowsk D., *Nietzsche: the Aesthetics and Ethics of Choice*, in «J. B. S. P.» 26, pp. 27-42;
- O'Sullivan N., *Nietzsche and the Agenda of Post-Modernity*, in «Int. S. P.» 28, pp. 145-151;
- Outhwaite W., *Nietzsche and Critical Theory*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Parkes G. R., *Nietzsche and Zen Master Hakuin on the Roles of Emotion and Passion*, in MAKER J. (a cura di), *Asian Thought*, Albany, SUNY Press;
- Parush A., *Non Guilt, Responsibility and the Concept of the Subject*, in «Iyyum» 34, pp. 123-148;



- Poellner P., *Nietzsche and Metaphysics*, New York, Clarendon/Oxford Press;
- Rayan T., *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany, SUNY Press;
- (a cura di), *Language Music and the Body*, in RAYAN T., *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany, SUNY Press;
- Reginster B., *Ressentiment, Evolution and Integrity*, in «Int. S. P.» 27, pp. 117-124;
- Sadler T., *Nietzsche: Truth and Redemption*, London, Athlone;
- Schaberg W., *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, Chicago, Univ. of Chicago Press;
- Schacht R., *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Champaign, Univ. of Illinois;
- *Zarathustra/Zarathustra as Educator*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Schrift A. D., *Putting Nietzsche to Work: the Case of Gilles Deleuze*, in SEDGWICK P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Sedgwick P. R. (a cura di), *Nietzsche: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell;
- Seigfried H., *Art as Fetish in Nietzsche and Heidegger?*, in «Int. S. P.» 28, 95-103;
- Shapiro G., *Übersehen: Nietzsche and Tragic Vision*, in «R. P.» 25, pp. 27-44;
- Swift P., *In-Jestion: Intestinal Laughter in Kant and Nietzsche*, in «Int. S. P.» 28, pp. 97-103;
- Tanesini A., *Nietzsche's Theory of Truth*, in «Australian Journal of Philosophy» 73, pp. 548-559;
- Thiele L. P., *Out from the Shadows of God: Nietzschean Skepticism and Political Practice*, in «Int. S. P.» 28, pp. 55-72;
- Tyman S., *Nietzsche's Passion: The Distraught Spirit and Archetypal Phenomenology*, in «Int. P. Q.» 35, pp. 5-24;
- Young J., *Being and Value: Heidegger contra Nietzsche*, in «Int. S. P.» 27, pp. 105-116;

- 1996:
- Appel F., *The Objective Viewpoint: a Nietzschean Account*, in «H. P. Q.» 13, pp. 483-400;
- Babich B., *The Order of the Real: Nietzsche and Lacan*, in PETTIGREW D. (a cura di), *Disseminating Lacan*, Albany, SUNY Press;
- Barker S. (a cura di), *Signs of Change: Premodern, Modern, Postmodern*, Albany, SUNY Press;
- Behler E., *Nietzsche's Influence: Nietzsche in the Twentieth Century*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, pp. 281-322;
- Cox C., *Being and its Others: Nietzsche's Revaluation of Truth*, in «M. W.» 29, pp. 43-61;
- Diethe C., *Nietzsche's Women: Beyond the Whip*, Hawthorne, de Gruyter;
- Flynn B., *Merleau-Ponty and Nietzsche on the Visible and the Invisible*, in FÓTI V. (a cura di), *Merleau-Ponty: Difference, Materiality, Painting*, New Jersey, Humanities Press;
- Geulen E., *Nietzsche's Trees-And Where They Grow*, in BARKER S. (a cura di), *Signs of Change: Premodern, Modern, Postmodern*, Albany, SUNY Press;
- Haar M., *The Joyous Struggle of the Sublime and the Musical Essence of the Joy*, in «R. P.» 25, pp. 68-89;
- Haar M. e Gendre M., *Nietzsche and Metaphysics*, Albany, SUNY Press;
- Hales S., *Nietzsche on Logic*, in «P. P. R.» 56, pp. 819-835;
- Harwood L. D., *Nietzsche on Socrates as Sources of the Metaphysical Error*, in «Dialogue» 38, pp. 50-55;
- Higgins K. M. e Solomon R. C., *A Short History of Philosophy*, New York, Oxford Univ. Press;
- Kain P. J., *Nietzschean Genealogy and Hegelian History in the Genealogy of Morals*, in «Canadian Journal of Philosophy», pp. 123-147;
- Krell D. F., *Infectious Nietzsche*, Bloomington, Indiana Univ. Press;
- Magnus B. e Higgins K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge, Cambridge Univ. Press;
- *Introduction to Nietzsche's Work*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*;

Marcus J., *Brief Takes from the Horizon*, in «Teaching Philosophy» 19, pp. 259-261;

Nehamas A., *Nietzsche as Self-Made Man*, in «P. L.» 20, pp. 487-491;

— *Nietzsche as Philosopher: Nietzsche, Modernity, Aestheticism*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 223-251

Parkes G., *Nietzsche and East Asian Thought: Influences Impacts and Resonances*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, pp. 356-383;

Pippin R., *Nietzsche as Philosopher: Nietzsche's Alleged Farewell: the Premodern, Modern, and Postmodern Nietzsche*, MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 252-278;

Richardson J., *Nietzsche's System*, New York, Oxford Univ. Press;

Roodt V., *Nietzsche, Genealogy and the Politics of Communality*, in «South African Journal of Philosophy» 15, pp. 29-36;

Salaquarda J., *The Use and Abuse of Nietzsche's Life and Works: Nietzsche and Judaeo-Christian Tradition*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 90-118;

Schacht R., *Nietzsche as Philosopher: Nietzsche's Kind of Philosophy*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 151-179;

Schrift A. D., *Nietzsche's Influence. The French Legacy*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 323-355;

— *Rethinking Exchange: Logics of Gift in Cixous and Nietzsche*, in «P. T.» 40, pp. 197-205;

Smith G. B., *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*, Chicago, Chicago Univ. Press;

Solomon R., *Nietzsche ad Hominem: Perspectivism, Personality and Ressentiment, Nietzsche's Alleged Farewell: the Premodern, Modern, and Postmodern Nietzsche*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 180-222;

Strong T. B., *Nietzsche's Political Misappropriation*, in MAGNUS B. e HIGGINS K. M., *Cambridge Companion to Nietzsche*, cit., pp. 119-147;

Tuttle H. N., *The Crowd is Untruth*, New York, Lang;

Whitlock G., *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story*, in «N. S.» 25, 1996, pp. 200-220;

Wininger K. J., *On Nietzsche, The Genealogy of Morals*, in «J. V. I.» 30, pp. 453-470;

Wotton D. (a cura di), *Modern Political Thought: Readings from Macchiavelli to Nietzsche*, Indianapolis, Hackett;

Zuckert C. H., *Postmodern Plots*, Chicago, Chicago Univ. Press.



## INDICE DEI NOMI

- |  |  |
|--|--|
| Abbot, F. E., 44, 48   | Baier, H., 377   |
| Adams, J., 33, 34  | Barber, B., 294  |
| Adler, A., 134   | Baroni, C., 235  |
| Adler, R., 91  | Barrack, C. M., 117  |
| Adorno, Th. W., 379  | Barth, H., 235, 288  |
| Agostino, A., 148, 158-159, 280  | Barth, K., 285   |
| Alderman, H., 278  | Bataille, G., 106  |
| Allison, H., 320   | Baudrillard, J., 379   |
| Altizer, T. J., 214  | Baumgarten, E., 69   |
| Anderson, R. L., 191-192, 199  | Becker, C., 33   |
| Andler, C., 69-70  | Behler, D., 384-385  |
| Ansell-Pearson, K., 101, 183, 219, 233, 236-237, 239-241, 248, 250, 253, 255, 257, 259-260, 269, 271-272, 283-284, 299, 384, 387 | Behler, E., 88, 99, 101  |
| Antiseri, D., 168, 170, 172  | Bentham, J., 263-264, 274                                      |
| Apel, K. O., 309   | Bentley E., 89, 234, 257                                       |
| Arendt, H., 237-238, 242   | Berdjaev, N., 286  |
| Aristotele, 105, 116, 151, 200, 204, 313, 341  | Bergmann, P., 255  |
| Arnheim, R., 339   | Bergoffen, D. B., 365  |
| Arroswmith, W., 235  | Bergson, H., 173   |
| Aschheim S. E., 91, 97, 251, 285   | Berkeley, G., 48, 49   |
| Ayer, A. J., 170   | Bertram, E., 103-104   |
| Babich, B., 321-323, 327, 329, 331-332, 353, 369   | Blau, J., 28-31, 33-35, 37, 38-42, 45-48, 52-56, 58-60, 62, 64 |
| Bacone (F. Bacon), 43  | Blondel, E., 309   |
| Bäumler, A., 14, 95, 101, 106-107, 164   | Bloom, A., 299   |
|  | Bluhm, W., 235   |
|  | Bohr, N., 353  |
|  | Bois, H., 360  |
|  | Bonhoeffer, D., 285  |
|  | Boscovich, R., 19, 218-219, 222-223, 351, 356                  |
|  | Brann, H., 92  |

- Breazeale, D., 162, 188, 289  
 Bridgmann, P. W., 171  
 Bridgwater, P., 160  
 Brinton, C., 88, 91, 94-98, 106, 108-109, 143, 234, 311, 315  
 Brose, K., 235  
 Brown, N. O., 383  
 Brutt, E. A., 358  
 Bubber, M., 285  
 Buchler, J., 53-54  
 Buffon, G. L. L., 36  
 Burckhardt, J., 371  
 Calder, W. M., 279  
 Calvino, (Jean Cauvin), 148-149  
 Canovan, M., 95  
 Cantor, P., 303  
 Capek, M., 358  
 Carlyle, T., 67-68, 72, 181  
 Carnap, R., 168, 170-171, 173  
 Cartesio (Descartes, R.), 53, 194, 267, 342  
 Cavell, S., 69  
 Channing W. E., 34, 72  
 Charcot, J.-M., 380  
 Chatterton-Hill, G., 360  
 Cixous, H., 383  
 Clark, M., 191-192, 194-197, 199, 214, 229, 329  
 Coleridge, S. T., 72  
 Colman S. J., 93, 99  
 Combee, J. H., 221  
 Connolly, W., 235, 298  
 Conway, D. W., 285, 305  
 Coole, D., 388  
 Copernico, N., 342, 351  
 Copleston, F. C., 239  
 Crawford, C., 183, 189, 196, 219, 229, 310  
 Dalton, J., 218  
 Dannhauser, W. J., 240, 266, 299  
 Dante, A., 102  
 Danto, A., 17, 90, 177-181, 184, 186-192, 199, 205, 207-222, 214, 220-222, 225-229, 311, 330-331  
 Darwin, C., 36-38, 45, 84, 111, 121-122  
 De Saussure, F. de, 344  
 de Unamuno, M., 363  
 Del Caro, A., 386  
 Deleuze, G., 22, 214, 244, 266, 289, 376  
 Derrida, J., 259, 303, 309, 311-312, 313, 383  
 Detwiler, D., 265  
 Dewey, J., 47, 63, 171, 173  
 Dews, P., 376  
 Dilman, I., 347  
 Dilthey, W., 181, 309  
 Diprose, R., 386  
 Donnellan, B., 315  
 Dostoevskij, F. M., 147-148, 286-287  
 Durkheim, É., 262  
 Eckstein W., 91  
 Eden, R., 235  
 Edman, I., 92  
 Else, G. F., 278  
 Emerson, R. W., 33, 68-78, 80-84, 181, 381  
 Emmerich, E., 362  
 Eraclito, 326  
 Eschilo, 117  
 Esopo, 282  
 Euclide, 361  
 Euripide, 116-117, 281  
 Faraday, J., 218  
 Ferrari Zumbini, M., 287  
 Ferraris, M., 92-93, 101  
 Fichte, J. G., 35, 380  
 Fink, E., 289, 326  
 Fischer, K. R., 164, 178  
 Fiske, J., 48, 63  
 Foster, J. B., 315  
 Foucault, M., 309  
 Fouillée, A., 360  
 Fox, M., 347  
 Franklin, B., 32  
 Frege, F. L. G., 169  
 Freud, S., 16, 21, 130-131, 153, 298, 312-313, 347, 377, 382  
 Frye, N., 363  
 Gadamer, H. G., 309  
 Gawronsky D., 246  
 George, S., 102-103  
 Gersdorff C. v., 69, 218  
 Ghyka, M., 92  
 Gilman, S. L., 71  
 Gillespie, A., 197, 214, 270  
 Gödel, K., 168, 170-171  
 Goethe, J. W., 102, 151, 282, 332  
 Golomb, J., 347, 368  
 Goodman, N., 168  
 Graef, H., 91  
 Gray, A., 37  
 Gray, J. G., 89  
 Griesinger, W., 380  
 Griffero, T., 93  
 Grimm, R. H., 187-188, 221, 223, 226, 229  
 Guattari, F., 376  
 Haar, M., 258, 284, 348  
 Haase, M. L., 282  
 Habermas, J., 17, 309  
 Haertle, H., 95  
 Hahn, H., 170  
 Hall, S., 58  
 Harries, K., 245  
 Harris, G., 38  
 Hartmann, E. von, 189  
 Hatab, L. J., 159, 362  
 Hazelton, R., 159  
 Hearnshaw, F. J. C., 95  
 Hegel, G. W. F., 35, 88, 109-110, 122, 132-133, 162, 176, 236-237, 244-245, 249, 276, 307, 336  
 Heidegger, M., 16, 90, 99, 160, 176, 206, 213, 220, 235, 266, 271, 307, 309, 311, 335-336  
 Heidehann, I., 365  
 Heller, H., 245, 248  
 Heller, P., 290  
 Hempel, C. G., 171, 173  
 Hennis, W., 377-379  
 Herbart, J. F., 380  
 Hershbell, J. P., 326  
 Higgins, K., 88, 278, 280-281  
 Hillam, J., 383  
 Hillebrand, K., 245  
 Hinman, L. M., 303  
 Hitler, A., 95, 170, 233, 373  
 Hobbes, Th., 239, 261, 267, 269, 271, 274, 342  
 Hollingdale, R. J., 99, 101  
 Hollinrake, R., 278  
 Horkheimer, M., 379  
 Houlgate, S., 184, 186-188  
 Howey, R. L., 337  
 Hoy, D. C., 199  
 Hubbard, S., 69



Hume, D., 49, 342  
Hunt, L. H., 71, 234, 366-367, 372  
James, W., 21, 39, 47-48, 54-56, 58-63, 95, 173, 192, 381-382  
Janet, P., 380  
Janz, C. P., 69-71, 75  
Jardine, A., 383  
Jaspers, K., 247, 311  
Jauss, H. R., 309  
Johnson T. H., 29  
Joll, J., 233  
Joós, E., 278  
Jovanovski, T., 110  
Jünge, E., 148  
Jung, C. G., 382  
Kant, I., 49, 88, 114, 128-129, 141, 151, 180, 182-186, 188-189, 194, 196, 231, 263, 270, 272-274, 277, 289, 313, 320, 327, 329, 342, 356-357, 359  
Kariel, H., 235  
Kaufmann, W., 14-15, 90-91, 93-94, 96, 98-107, 109-118, 120-121, 123, 125-126, 128-135, 143-145, 147-153, 159-166, 183, 199, 234-235, 247, 266, 278, 282, 310-312, 317, 389  
Kemal, A., 118  
Klages, L., 266  
Knight, A. H. J., 360  
Knight, G. W., 89  
Knox, J., 149  
Koch, A., 33  
Kofman, S., 311, 317, 387  
Krell, D. F., 387  
Kroker, A., 376  
Kühneweg, U., 145  
Kuenzli, R. E., 94, 96  
Kuhn, T., 203, 223, 314  
Lacoue-Labarthe, 296  
Lamarck, J.-B., 36, 121  
Lampert, L., 278, 284  
Lange, F. A., 18, 185, 196, 217-219, 380  
Lea, F. A., 90, 116, 138-141, 153-160, 166, 235  
Lefebvre, H., 252  
Leibniz, G. W., 342, 356  
Lenzen, F., 171  
Lewis, C. I., 168, 171  
Lienin, N., 373  
Lindsey, Th., 33  
Lloyd-Jones, H., 93  
Locke, J., 30, 59, 240, 274, 342  
Long, T. A., 200  
Löwith, K., 112, 235, 311, 317-318  
Ludovici, A., 95  
Lukács, G., 251  
Lutero, M., 148-149  
Macchiavelli, N., 69, 257  
Mach, E., 218  
MacIntyre, A., 294, 236, 240  
MacIntyre, B., 100  
Magnus, B., 26, 88, 145, 190, 199-206, 208, 211-214, 226, 228-229, 283, 312, 316, 320, 390  
Mansfeld, J., 279  
Marco Aurelio, 181  
Marcuse, L., 91  
Marx, K., 16, 262, 277, 298  
Mather, C., 31, 32  
Mayhew J., 32

Mc Eachran, F., 89, 160  
McGinn, R. E., 241  
McGovern, W. M., 95  
McNees, J. E., 235  
Mead, H., 63-65, 171  
Megill, A., 118  
Mehring, F., 251  
Merriam C. E., 32  
Mileur, J.P., 26, 130, 214, 316  
Mill, J. S., 128-129, 275  
Miller, C. A., 147  
Miller, P., 29  
Moles, A., 209-210, 219, 310, 342, 345, 347, 349-350, 353, 356, 360, 362  
Montaigne, M. de, 181  
Montesquieu, C. L. de Secon-dat de, 33  
Moore, A., 45  
Morgan, G. A., 130, 360  
Morray, R. H., 89  
Morris, C., 168, 171  
Motson Thompson, R., 108, 146, 148  
Müller-Lauter, W., 215, 221, 272, 290  
Myers, F. W. H., 383  
Nagel, E., 168, 171  
Nehamas, A., 240, 300, 312, 314-317, 319, 323, 326-329, 331, 333-335, 337-339, 343-344, 346-347, 349, 352, 365, 367, 374-375  
Neumann, H., 110, 158  
Neurath, O., 168  
Newton, I., 19, 30, 353, 358  
Nietzsche, Elisabeth, 100-101, 103, 361  
Nimis, S. A., 326  
O'Brien, C. C., 95, 99  
Oehler, R., 95  
Ottman, H., 235  
Overbeck, F., 69, 94  
Owen, D., 236  
Pangle, T. L., 239, 262  
Paolo, (San), 100, 148, 149, 157-158  
Pareyson, L., 309  
Parkes, G., 71, 380-381  
Pasley, M., 376  
Peden, W., 33  
Peirce, Ch. S., 39, 47-48, 50-58, 61, 63, 177  
Perone, U., 303  
Perry, R. B., 58  
Peters, H. F., 101  
Pfeffer, R., 212  
Picasso, P., 334  
Pippin, R., 284  
Pisanti, T., 71  
Platone, 29, 38, 105, 110, 151, 158, 213, 240, 253, 257, 261, 270, 281, 300, 313, 317, 326-329, 338-340, 359, 375, 388  
Poellner, P., 219, 331, 347  
Porte, J., 73  
Prinzhorn, H., 95  
Proust, M., 306-307, 336-337  
Putnam, H., 192-193  
Pütz, P., 376  
Quine, W. V. O., 171, 174, 176  
Ramus, P., 29  
Rawls, J., 275  
Reichenbach, H., 168, 171-173, 175  
Reuther, R., 290  
Richards, W. W., 278

Ricoeur, P., 309  
 Rie, R., 92  
 Riemann, B., 360  
 Rorty, O., 310  
 Rorty, R., 20, 169, 172-177, 192, 304-309, 313-314, 335-337  
 Rousseau, J. J., 236-237, 248-250, 257, 267-268, 271, 276, 289, 299  
 Rusch, B., 36  
 Ruskin, J., 181  
 Rustichelli, L., 111  
 Sabine, G., 235  
 Saint-Simon (Claude-Henry de Rouvroy), 253  
 Salaquarda, J., 200, 219  
 Salter, W. M., 88, 90, 113, 115, 117-119, 124, 135-137, 166, 235  
 Sandel, M., 294  
 Sandoz, E., 91  
 Santaniello, W., 234, 285  
 Santucci, A., 48, 54  
 Sartre, J. P., 306  
 Schacht, R., 110, 179, 188, 210-211, 214, 221-222, 229, 315  
 Schelling, F. W. J., 35, 132  
 Scheffler, G., 95  
 Schleiermacher, F. D. E., 309  
 Schlick, M., 170-171  
 Schmidt, A., 272  
 Schneider, H. W., 25, 28-29, 37, 51  
 Schopenhauer, A., 75, 116, 117, 125, 132, 139, 155, 159, 189, 196-198, 247, 380  
 Schrift, A. D., 303, 319  
 Schutte, O., 247  
 Shapiro, G., 82-83, 387  
 Silk, M. S., 282  
 Simmel, G., 209-210, 212-213  
 Sini, C., 37  
 Smith, A., 262  
 Smith, S., 36  
 Socrate, 110, 114, 117, 165, 240, 244, 281-282, 284, 300, 316-317, 326-328  
 Sofocle, 117  
 Sokel, W. H., 133  
 Solone, 257  
 Spengler, O., 95, 287  
 Spiekermann, K., 353  
 Spinoza, B., 151, 342, 359  
 Stack, G. J., 69, 71, 73, 183, 185, 187, 196, 212, 218-219, 222, 224, 228  
 Stambaugh, J., 151, 182, 216-217, 229, 326, 357  
 Staruss, D., 250  
 Staten, H., 241  
 Stauth, G., 377  
 Steilberg, H. A., 11  
 Sterling, M. C., 209  
 Stern, A., 92, 236  
 Stern, J. P., 95, 262, 266, 282, 303  
 Stevens, J., 271  
 Stewart, S., 26, 160, 214, 316  
 Strauss, L., 238  
 Strong, T. B., 235, 237-239, 242-245, 251-253, 266, 290, 293, 295, 297-300  
 Stuart, H. W., 47  
 Tanner, M., 133  
 Tarski, A., 173, 191, 320  
 Taureck, B. H. F., 91, 235

Taylor, A. E., 89  
 Thalberg, I., 347  
 Thatcher, D. S., 160  
 Thiele, L. P., 239-240, 257, 289, 292, 298-299  
 Thomas, R.H., 102  
 Tillich, P., 285  
 Tiresia, 113  
 Tocqueville, A. C. de, 253  
 Tucide, 117  
 Tuck, R., 240  
 Turner, B. S., 377-379  
 van Fraassen, B. C., 368  
 Vattimo, G., 112, 254, 282, 308-309, 363, 374-375  
 Venturelli, A., 69  
 Vercellone, F., 215  
 Vernant, J. P., 242  
 Vitiello, V., 122  
 Vivarelli, V., 71  
 Voegelin, E., 92, 233, 238, 277  
 Wagner, R., 116, 126  
 Wahl, J., 362  
 Waismann, F., 171  
 Walzer, M., 294  
 Warren, M., 251, 261-262, 264, 267, 272, 274, 276-277, 298  
 Weber, M., 262, 277, 293, 376-377, 379  
 Westphal, K. R., 320  
 Whitehead, A. N., 173  
 Whitlock, G., 218  
 Wilamowitz-Moellendorff, U. V., 279  
 Wilcox J. T., 188, 190, 192, 320  
 Williams, W. D., 248  
 Winders, J. A., 384  
 Wise, J., 32  
 Wittgenstein, L., 168  
 Wolin, S., 238  
 Wright, C., 38-40, 44, 47-48, 50-51  
 Wundt, W., 64  
 Yack, B., 104, 238, 244-245, 250, 288-290  
 Yovel, Y., 268  
 Zeitlin, I. M., 147  
 Zuckert, C., 240



Finito di stampare dalle Arti Grafiche «Il Cerchio» - Napoli  
nel mese di ottobre 1999  
per le Edizioni «La Città del Sole» della *Manes Editori* di Emiliano Manes  
Napoli - Fax 081/293107

TIZIANA ANDINA si è laureata in filosofia teoretica presso l'Università di Torino. Ha lavorato alla ridefinizione del ruolo del pensiero di Nietzsche nell'ambiente filosofico angloamericano con articoli pubblicati su «Cultura e Scuola» e «Pratica Filosofica». Attualmente si interessa della ricostruzione delle fonti scientifiche del pensiero di Nietzsche («Rivista di Estetica»).